

جورج باطاي
مكتبة
الفكر الجديد
24-04-2018
الأيروسية
ترجمة: محمد عادل مطيمط
التنوير

الإيـروسـيّـة

الكتاب: «الإيروسيّـة» (تأمّلات في الشبق والموت وفي جدليّة العقل والإسراف)

تأليف: جـورج باطـــاي

ترجمة: د. محمّد عادل مطيمط

عدد الصفحات: 304 صفحة

الترقيم الدولي: 0 - 90 - 886 - 9938 - 978

رقم الناشر: 94 - 406 / 16

الطبعة الأولى: 2017

هذه ترجمة مرخصة لدار التنوير لكتاب:

- العنوان: Titre de l'ouvrage: **L'Érotisme** -

- المؤلف: Auteur: **Georges Bataille** -

- الناشر: Éditeur: © 1957 / 2011 - **Les Éditions de Minuit** -

- الترقيم الدولي الموحّد للكتاب: ISBN: 978-2-7073-2155-8 -

الناشر:

دار التنوير للطباعة والنشر

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس

هاتف وفاكس: 0021670315690

بريد إلكتروني: tunis@dar - altanweer.com

لبنان: بيروت - بئر حسن - سنتر كريستال، الهزيم - الطابق الأول

هاتف: 009611843340

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

مصر: القاهرة - جاردن سيتي - 2 شارع فؤاد سراج الدين (السراي الكبرى) - الدور الأرضي - شقة رقم 2.

هاتف: 0020223921332

بريد إلكتروني: cairo@dar - altanweer.com

موقع إلكتروني: www.dar - altanweer.com

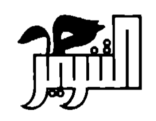


جورج باطاي

الإيروسيّة

(تأملات في الشبق والموت وفي جدليّة العقل والإسراف)

ترجمة:
د. محمّد عادل مطيمط
(أستاذ الفلسفة وتاريخ الأفكار، جامعة قابس، تونس)





Cet ouvrage a bénéficié du soutien de Programmes d'aide à la publication e l'Institut français /ministère français des affaires étrangères et du développement international



إهداء الترجمة

إلى الصّديق الرّاحل سنان العزّابي

بحراً وقد انصهر في الشمس

شكر

نوجّه شكراً خاصّاً إلى الدكتور رضا لبيض، أستاذ الآداب والحضارة العربية بجامعة قابس على المجهود الذي بذله من أجل المراجعة اللّغوية لهذه الترجمة.

تنبيـــه

- ننبه القارئ في البداية إلى الاختيارات الاصطلاحية التي ارتكزت عليها هذه الترجمة. وتجنّبا للخلط ولسوء الفهم نقدم في آخر الكتاب قائمة بالمصطلحات الأساسية مثلما وردت في النص الفرنسي مصحوبة بالمصطلح العربي الذي اخترناه لترجمتها.

- تنتمي الكلمات والعبارات الموضوعة بين قوسين إلى النصّ الأصلي للكتاب، أما تلك الموضوعة بين معقوفين فهي إضافة من المترجم.

- نُرفق الهوامش التي أضافها المترجم بعبارة (المترجم) دائمًا.



مقدّمة المترجم

«نحن نرغب في اختراق هذه الحدود مهما كان الثمن، ولكنّنا نريد أن نتخطّاها وأن نحافظ عليها في الوقت نفسه».

«جورج باطاي»

هل هي فلسفة للإيروسيّة؟

قد يكون هذا السؤال سؤالًا موجّهًا منذ البداية ودالًّا على أنّنا نريد قراءة الكتاب بعين فلسفيّة. وقد ينطوي هذا السؤال على نيّة الاستيلاء - استيلاء فلسفيّاً - على «باطاي» الذي يلحّ منذ المقدّمة على أن لا علاقة لكتابه بالفلسفة على وجه الدقّة. ولكنّ الحقيقة هي أن كتاب الإيروسيّة، هذا الكتاب القديم الجديد، والذي لا ينفك يغازل عقل القارئ المعاصر، يثير هو نفسه السؤال حول طبيعة السجل النظري الذي يتنزل داخله. ولعلّ الارتباك النظري الذي يميز موقف الكاتب حول هذه النقطة هو ما يذكي جذوة السؤال أكثر من أي شيء آخر.

ففي المقدّمة، نجده يطرح ضعف التدبّر الفلسفيّ لسؤال الإيروسيّة ملاحظًا أن الفلسفة قد اتسمت على الدوام بموقف متعال على الحياة: «إن خطأ الفلسفة يكمن في ابتعادها عن الحياة». ولكن «وجهة النظر التي أعتمد عليها هنا تتعلّق بالحياة في حقيقتها الأكثر عمقًا. فهي تتصل بالحياة الجنسيّة في ضوء عملية التكاثر هذه المرّة. صحيح أن التكاثر يتعارض مع الإيروسيّة كما أشرت إلى ذلك، ولكن المعنى العميق لعملية التكاثر يظل رغم ذلك مفتاحًا لا غنى عنه لفهم الإيروسيّة».
من يقرأ هذا المقطع، أو قل من يكتفي بقراءة نص المحاضرة التي جعلها «باطاي» مقدّمة لكتابه، سينساق أحياناً إلى القول إن كتاب **الإيروسيّة** أقرب إلى الجنسانية



Sexology[1] أو إلى علم الوراثة منه إلى أي اختصاص إنسانيّ آخر، لا سيما الفلسفة، باعتبارها أيضاً اختصاصاً من بين الاختصاصات كما يبرهن «باطاي» على ذلك بنفسه في الدراسة السادسة (الجزء الثاني) مستنداً إلى «هيغل»[2]. غير أنّ ما يميّز وجهة نظر الكاتب من هذه الناحية هو عدم الاستقرار وتقلّب الموقف على الأقل فيما يظهر للوهلة الأولى.

ويبدو أن الإقرار الأوّل الذي يتسم بشيء من المباشرة والوضوح في هذا الصدد هو ما يورده «باطاي» في الفصل الأول من خلال التأكيد على أن كتابه هذا هو كتاب في اللاهوت وليس في العلم، حتّى وان كان ذلك العلم هو علم اللاهوت نفسه Théologie. يقول: «أؤكد على ذلك: فإذا نطقت أحياناً بلغة رجل العلم، فان ذلك يكون ظاهريّا دائما. يتكلّم العالمُ Le Savant من الخارج كما يفعل مشرّح الدماغ. (وليس ذلك صحيحا بشكل تام: فمؤرخ الأديان لا يمكنه أن يلغي **التجربة الباطنيّة** الدّينيّة التي كان قد عاشها سابقاً أو لا زال يعيشها... ولكن لا يهمّ إن تناساها بقدر ما يكون ذلك ممكنا). أنا هنا أتكلم عن الدين من الداخل كما يتكلم لاهوتي عن اللاهوت». بل قل إنه ليس «كلام عن» بل «كلام في». بمعنى أنه لا يحصل تعالويّا من خارج الشيء بل في ما يشبه الانبثاق من الباطن، باطن التجربة الحيّة في نبضها وجذوتها. إن إستراتيجية **الإيروسيّة** مثلما يتسنّى رؤية ذلك بسهولة عبر فصول الكتاب هي إستراتيجية المحايثة L'immanence. فليس الاعتماد على معطيات العلم الموضوعي البيولوجية والجنسانية والتاريخية مؤشرا على انتماء الكتاب والكاتب إلى المجال العلمي الموضوعي، بل هو مجرّد أداة لخدمة جوهر المسألة الذي يظلّ لاهوتيّا في النهاية. ثمّ إن المقصود بهذا اللّاهوت ليس علم اللاهوت Théologie الذي يمكن إدراجه ضمن تصنيف ما لخطابات العلم، لأن المقصود باللاهوت هو التجربة اللاهوتية الباطنيّة الخاصّة التي عاشها «باطاي» نفسه. أي أن المقصود هو الدين ولكن ليس بما هو دين ما، ولكن الدين الجوهري الذي يتخطّى كل التمظهرات التاريخية للدين. يقول «باطاي»:

---

1 – نفضّل هنا «**جنسانية**» لترجمة Sexologie أمّا Sexualité فقد رأينا وَجَاهة ترجمتهاب«**الحياة الجنسيّة**» بما تتضمّنه تلك العبارة من إشارة إلى كلّ الأبعاد البيولوجية والنفسيّة لتجربة الإنسان الجنسيّة.

2 – انظر الجزء الثاني من هذا الكتاب، الدراسة السادسة: **القداسة والإيروسيّة والعزلة**.



«أستطيع بهذا الوجه أن انشغل **بالدين** ليس كالأستاذ الذي يقوم بالتأريخ له، ذلك الذي يتحدث مثلا عن «براهمان» Brahman، ولكن مثل «براهمان» نفسه. ورغم ذلك فأنا لست «براهمان» ولا أحدًا من هذا القبيل. إذ عليّ أن أتوخّى تجربة انفرادية Solitaire من دون تقاليد ولا طقوس ومن دون أي شيء يوجّهني أو يعرقلني. وفي كتابي هذا، أنا اعبّر عن تجربة من دون أن أستنجد في ذلك بأي شيء مخصوص. وتتمثّل مهمتي في سياق ذلك في التعبير عن **التجربة الباطنيّة** فقط - أي عن **التجربة الدينيّة** حسب رأيي - حيث يكون ذلك خارج تلك الأديان المعروفة».

«وبذلك يكون خطاب «باطاي» في هذا الكتاب كلامًا Parole ، أي كلامًا شخصيّاً يروي تفاصيل تجربة باطنية. وهو بالتحديد ما يذهلنا ويجعلنا في حيرة من أمر هذا الرجل. فأسلوب الكتاب وصياغته وكذلك ترتيب الأجزاء والفصول فيه لا يوحي بذلك بل ينمّ عن هاجس عقلاني منهجي وعلمي أو فلسفي صارم. فالكتاب مؤلّف من جزئين كبيرين: يحتوي الجزء الأول على ثلاثة عشر فصلاً تمّ تبويبها بحسب التفريعات المكوّنة لمسألة الإيروسيّة إجمالاً. أمّا الجزء الثاني فهو يجمع دراسات مختلفة كان «باطاي» قد نشرها في سياقات متنوّعة وهي مثل فصول الجزء الأوّل مواصلة لنفس المعالجات التي احتوتها تلك الفصول. أضف إلى ذلك أن جانبًا كبيرًا من المعطيات التي اعتمد عليها الكاتب في تحليلاته مستمدّ من دراسات علميّة أركيولوجيّة وتاريخيّة وسوسيولوجيّة وبسيكولوجيّة... إلخ. لا بل إن «باطاي» لا يتردّد في الإعلان صراحة عن أهميّة تلك المعطيات الموضوعيّة وعن ضرورة اتخاذها مستندًا لابدّ منه لدراسة الإيروسيّة وفهمها. فهل معنى ذلك أن «باطاي» يناقض روح المهمّة التي سخّر نفسه من أجلها منذ البداية وهو يستبعد من نطاق اهتمامه كلاّ من الفلسفة والعلم؟ هل هي مجرّد مراوغة، قد تكون مراوغة للرغبة في جنونها وعبثيتها حتّى ينكشف منها ما لا يمكنها أن تعبّر عنه إلاّ لكي تتوارى وراء الخطاب؟ هل لابدّ من الكلام عمّا لا يمكن الكلام عنه حتّى نعلن عن وجوده على الأقلّ؟».

ويطرح السؤال نفسه في هذا السياق حول علاقة «باطاي» بفلسفة «فيتجنشتاين» L. Wittgenstein: فهل قرأ «باطاي» «فيتجنشتاين» الأوّل مثلًا؟ هل تأثر بنهج **الرسالة المنطقية الفلسفيّة** (1922) Tractatus Logico-philosophicus وبسيرة



«صاحب الإنجيل» L'homme à l'Évangile المذهلة؟[1] وقد يكون من المفيد أيضاً أن نستعيد تلك الأسئلة التي طرحتها الباحثة الكندية «آن ستاكي» Anne Staquet حول «الأخلاق السردية» L'éthique narrative و«أخلاق السيادة» L'éthique de la souveraineté لأنّها قد تساعد القارئ على إدراك نوايا «باطاي» من وراء الكلام هنا عمّا يؤمن هو نفسه بلا جدوى الحديث عنه: الإيروسيّة. إذ لماذا يتحمّل كاتب ما مثل «باطاي» معاناة ذلك منذ البداية؟ «هل تمثّل الكتابة من أجل الصمت قمّة العبث؟ ألا يجب أن نخلص مثل «فيتجنشتاين» إلى الحثّ على الصمت؟ ولكن سيقال إنّ الكتابة والفكر هما ما قادنا إلى هذه النتيجة. فلا يمكننا أن ننقاد إلى الصمت في النهاية من دون هذا التفكير في اللغة والصمت. وبالتالي فإن الخطاب هو الذي يقود بطريقة ما إلى الصمت. ولكن ألا يوجد في ذلك تبرير كاف كي لا نصمت فنواصل الكلام؟ قطعًا لا. فالصمت الذي انقدنا إليه ليس البتة «مجاورًا» للكلام Un en-deçà de la parole بل هو «ما وراء» له Au-delà. وليس بوسعي أن أرفض الكلام الذي قلته إلى حدّ الآن. إذ يتعلّق الأمر بالأحرى بالاستماع إليه إلى غاية الحثّ على الصمت، أي بالإصغاء إلى الخطاب حتى النهاية أي إلى أن يدعونا هو نفسه إلى الصمت»[2].

هذا هو ما فعله «فيتجنشتاين» في المحاضرة الشهيرة سنة 1929 وقبل ذلك في رسالة 1922 وهو الأمر نفسه الذي فعله «باطاي» في الإيروسيّة سنة 1957: **الإصغاء إلى الخطاب حتّى الصمت**. ونعتقد من جانبنا أن من يبتغي تنزيل كتاب «باطاي» هذا في مجاله الخطابي الأصيل مدعوّ إلى التوقف أوّلا عند هذا الإشكال تحديداً. إن المشكل الذي يطرحه «باطاي». المشكل الفلسفيّ الأعمق، إنما هو في نظرنا مشكل المنزلة الأنطولوجية للغة في علاقتها بحقيقة تتعالى عليها وتفلت من حبائلها لتتوارى في أعماق المعيش الباطني للذات المتوحّدة. ولعمري أن ذلك هو عين ما كشفت عنه تجربة «صاحب الإنجيل» في مسيرته الأولى. وذلك هو ما يحثنا على تقديم هذه النصيحة إلى قارئ الإيروسيّة: المرور بتجربة «فيتجنشتاين» الأوّل. فـ«فيتجنشتاين» نفسه لا يُفهم بالعودة إلى «فراج»

---

1 - إلى حدّ علمنا، لم يطرح أحد إلى حدّ الآن مسألة وحدة التجربة في كتابي **الرسالة المنطقية الفلسفيّة** لـ«فيتجنشتاين» و**الإيروسيّة** لـ«باطاي». انظر في هذا السياق:
Anne Staquet, *La Morale et ses fables: de l'éthique narrative à l'éthique de la souveraineté,* Editions Grand Midi, Zurich, Quebec, 2000,

2 - Anne Staquet, *La Morale et ses fables: de l'éthique narrative à l'éthique de la souveraineté, p.* 206.



Frege أو «برتراند رسّل» B. Russel بل بمتابعته وهو يتأبط **الإنجيل** وينصح رفاقه الجنود بقراءته للنجاة من أهوال الحرب المدمّرة. ولطالما استعصى الرجل على الاختزال المنطقي محبطاً بذلك الآمال التي علّقها عليه معاصروه من الوضعيين. ألم يشهد هو ذاته على أن هذا الكتاب قد أنقذ حياته؟[1]. سيكون فهم فلسفة «باطاي» في هذا الكتاب متعذّرًا من دون تحسّس ظلّ «فيتجنشتاين» الذي يبدو ملازمًا لفصوله بوجه أو بآخر.

نخصّ بالذكر هنا ذلك التوقف المطوّل نسبيّاً عند مسألة اللغة في الدراستين الثانية والثالثة حول «الماركيس دو ساد» Le marquis de Sade. فالسؤال الذي فرض نفسه بصدد تجارب أبطال «ساد» وبصدد «ساد» نفسه هو السؤال في مبرّر الكلام عن تلك التجارب. لماذا تكلّم ساد عن تلك التجارب ولماذا جعل أبطاله يتكلّمون عن أنفسهم؟ ثمّ إلى من يتّجه ذلك الكلام؟ هل يكلّم «ساد» نفسه في عزلته السجنيّة المطلقة، أم تراه يكلّم الآخرين من خلال كلامه إلى نفسه عن نفسه؟ بل ما جدوى الكلام في النهاية إذا كان «ساد» يتكلّم عمّا لا يُدرك إلا في دائرة العزلة المطلقة الخارجة عن كلّ أطر التاريخ المعقول والأخلاقي؟

يقول «باطاي» مستحضراً قولاً لـ«موريس بلانشو M. Blanchot»[2] عن أخلاق «ساد»:

«إنّها مؤسّسة - أي هذه الأخلاق - على الواقعة الأولى للعزلة المطلقة. ولقد قال «ساد» ذلك وكرّره بكلّ الصور: إنّ الطبيعة جعلتنا نولد بمفردنا، فليس هناك أيّ شكل من العلاقة بين إنسان وآخر. والقاعدة الوحيدة للسّلوك هي إذن أن أفضّل كلّ ما يثير فيَّ السعادة وأن أعتبر كلّ ما يلحق الضرر بالآخر بمثابة لا شيء. فيكون لأكبر ألم لدى الآخر أهميّة أقلّ من أهميّة لذّتي دائما. ولا يهمّ إن كان يجب عليّ أن أوفّر لنفسي أدنى قدر من المتعة عبر مراكمة لا حدّ لها للآثام، لأنّ المتعة تراودني، إنّها في داخلي، ولكنّ أثر الجريمة لا يمسّني، لأنّه خارج عنّي».[3]

---

1 - انظر في ذلك مقالنا عن تجربة الصمت لدى «فيتجنشتاين»:
Mohamed Adel MTIMET, «La Thèse du silence chez Wittgenstein» in *Discours et Analyse*, Ouvrage collectif, ss la direction de Malika Ouelbeni, Tunis, 2015, p. 41-78.

2 - *Lautréamont et Sade*, éd. De Minuit, 1949, p. 220-221.

3 - الجزء الثاني، الدراسة الثانية.



لقد ولدتنا الطبيعة في الانفصال Discontinuité المطلق ونحن لا نشرف على آفاق الاتّصال إلاّ لكي نكتشف فيه نهايتنا، نهايتنا باعتبارنا كائنات منفصلة. ولكأن ماهيّتنا هي الانفصال خلافًا لما نشعر به عند خوضنا مغامرات الاتّصال الفاشلة في الإيروسيّة الجنسيّة والانفعالية والمقدّسة. إن الحالة État، أي ما يدوم خارج مغامرات اللّاانتظام والعنف، تكمن جوهريّا في وضع الانفصال، وحتى دوام الحياة المشتركة في الزواج لا يكون ممكناً إلاّ في تسكين الاضطراب في شعور الحنان والاحترام بدلاً من عنف الوهم الاتّصاليّ الذي يزعزع الكينونة في لحظات الشبق العاتية. ذلك هو ما يعنيه «باطاي» عند وصله لهذا الانفصال بامتلائه المطلق في الأباثيا (اللامبالاة المطلقة): «فاللامبالاة المطلقة Apathie هي روح النفي المطبّقة على الإنسان الّذي اختار أن يكون حرّاً Souverain»[1].

تلك هي حال الكينونة. ولكن الكلام بهذا المعنى سيكون تمزّقاً. أي أن اللغة ستكون هي الأخرى محاولة للشطح Chavirement على تخوم المطلق، بل قل إن اللغة نفسها ستكون عنواناً من عناوين الإيروسيّة. لقد نسي «باطاي». أو قل هو أغفل، أن يضيف ذلك إلى قائمة وجوه الإيروسيّة كما حدّدها في المقدّمة: «وهي إيروسيّة الأجساد L'érotisme des corps، وإيروسيّة المشاعر L'érotisme des cœurs، وأخيراً الإيروسيّة المقدّسة L'érotisme sacré[2]».

فهل يضيف «ساد» بكلامه عن تجاربه القصوى تمزّقاً آخر إلى الكينونة يكون هذه المرّة باللغة بعد تمزّقها الإيروسيّ الجنسي والانفعالي والمقدّس؟ إنه التمادي في الانحلال، أو قل هو التمادي في الثورة ترصّداً للمستحيل، أي للاتصال المطلق. نفهم ذلك من خلال تأكيد الكاتب على عمق تجربة «ساد» وعلى دور اللغة المفارقيّ Paradoxal في توعية الآخر وحثّه مفارقيّاً على الذهاب بعيدًا في ثورة العزلة. إن ما فعله ساد بكتاباته بحسب «باطاي». إنما هو استدراج خيالي للحقيقة إلى أن تتجلّى للآخرين في مناخ ثوري يدعو فيه البشر إلى التحرر. وتلك هي مفارقيّا الرسالة الأخلاقية التي ترشح حسب رأيه من كتابات ساد الجنونية: «فعند ما يكتب، - أي «ساد» - هو ينسب موقفه إلى شخصيات لا يمكنها في الواقع أن تكون إلّا صامتة، ولكنه يستخدم تلك الشخصيات بنيّة توجيه خطاب مفارقي Paradoxal إلى أناس آخرين». ولكأن «باطاي» يقول لنا إنه ما من خيار

---

1 - المقدّمة.

2 - الموضع نفسه.



آخر للتحرّر غير هذا. لا بدّ من الكلام، ومن الصياح والصّخب لإيقاظ الآخرين واستدراجهم إلى حيث مملكة السيادة الإنسانيّة المطلقة: مملكة الصمت. يا له من أسلوب مفارقيّ تصبح به خديعة اللغة ممرّاً إلى الحقيقة! ويكون به الكذب إشرافا على تخوم المطلق!

إنّها الخديعة. بل قد يكون كل خطاب «باطاي» عن الجوّاني Le Dedans خديعة وشكلاً من التواري وراء حدود اللياقة ولباقة الكلام. ولكن يبدو أن قدر الإنسان هو أن يكذب، أن يكذب من أجل الحقيقة. وفي ذلك يكمن ما يعتبره «باطاي» مشروعية الخطاب والفلسفة تحديداً في معرض حديثه عن الإيروسيّة. ومثل «فيتجنشتاين». يقرر «باطاي» هو الآخر أن يتحوّل لينتهي إلى تبنّي الفلسفة من جديد كخيار لا بدّ منه. فإذا كانت مقدّمة الكتاب تزدري الفلسفة فان خاتمته تمجّدها. يقول «باطاي»:

إنّ «اللحظة الإيروسيّة هي (...) اللحظة الأعتى (وذلك باستثناء تجربة المتصوّفة إن شئنا). وهي بهذا الوجه تتنزل في قمة الوعي البشري. وإذا كانت الإيروسيّة في القمة فان التساؤل الذي أضعه في خاتمة كتابي موضوع في صميمها في الوقت نفسه. ولكنه تساؤل فلسفيّ.أنا اعتقد أنّ التساؤل الفلسفيّ الأسمى يتقاطع مع قمّة الإيروسيّة».

وقال «باطاي» عندما تطرّق إلى سؤال طرحه «جون ووهل» Jean Wahl في نهاية المحاضرة التي جعلها مقدّمة لهذا الكتاب عن «لحظة الوعي» التي تنبثق في غمرة الاتّصال وعن كون ذلك دليلاً على أن لا مفرّ من الكلام: «لقد فهمني «جون ووهل» بشكل دقيق. وقد أجبته مباشرة بأنه على حق ولكن في الحدّ الأقصى، يمكن للاتصال والوعي أن يقتربا من بعضهما البعض»[1].

محمّد عادل مطيمط

تونس، ماي 2016

1 - الخاتمة.



إهداء المؤلف

إلى ميشال لايريس



مدخـــــل

إن الفكر البشري معرّض إلى أكثر أشكال الانتظام إثارة للدهشة. فهو في حالة خوف مستمرة من نفسه. وحركاته الإيروسيّة ترعبه. فترى القدّيسة وهي تتجنّب الماجن في خوف جاهلة بذلك وحدة الانفعالات الدفينة التي تجمعهما.

ولكن البحث عن التئام الوعي البشري الذي تمتدّ إمكاناته من القدّيسة إلى الماجن أمر ممكن.

وأنا هنا أضع نفسي في زاوية نظر محدّدة كي أرى هذه الإمكانات المتعارضة وهي تتناسق. فلا أسعى إلى اختزالها الواحدة إلى الأخرى ولكنّني اجتهد من أجل إدراك إمكانية نهائية للتقاطع بينها وراء كل إمكان نافٍ لآخر.

لا أظنّ أن الإنسان سيكون قادرًا على اكتساب درجة متواضعة من التنوير قبل أن ينتصر على ما يثير خوفه. ليس معنى ذلك أن عليه أن يأمل في قيام عالم لا يحتوي على أي مبرر للخوف، حيث يتم استغراق الإيروسيّة والموت في ضرب من الانتظام الميكانيكي. ولكن الإنسان قادر على تجاوز ما يثير خوفه وعلى أن ينظر إليه وجهاً لوجه.

إنه يفلت بهذا الوجه من ذلك الجهل الغريب بنفسه والذي كبّله إلى حدّ الآن.

ثمّ إنني لا أفعل هنا سوى أنني أتوخى طريقًا كان قد سلكها آخرون من قبلي.

فالإيروسيّة توقفت منذ زمن طويل عن أن تمثّل ذلك الموضوع الذي يسبب سقوطًا أخلاقيًا واجتماعيًا لمن يهتم به.

لقد شرع الناس منذ زمن طويل في الكلام مطوّلًا ومن دون خوف عن الإيروسيّة. وبالتالي فإن ما سأتحدث عنه أنا بدوري هو شيء معروف. فلم أسعَ سوى إلى البحث عن وجه للإلتئام في تنوّع الوقائع الموصوفة. لقد حاولت تقديم صورة منسجمة عن مجموع من المسلكيّات Conduites المختلفة.

إلا أن هذا البحث عن مجموع منسجم يجعل جهدي متعارضًا مع جهود العلم. فالعلم يدرس سؤالًا منفصلًا. وهو بذلك يمثّل مراكمة للأعمال المختصة. أمّا أنا



اللَوحة الأولى

معلم هلّينستي على شكل ذكر Phallus في معبد «ديونيزوس» Dionysos بـ«دلوس» Délos. القاعدة مزخرفة بأشكال ناتئة تصوّر الاحتفالات على شرف «ديونيزوس». يمثل الوجه الظاهر للعيان الطائر-الذكر L'oiseau-phallus الذي كان موضوعًا في هذا الموكب على عربة. (تصوير فوتوغرافي: «هنري دوسات» Henri Dussat).

فأعتقد أن للإيروسيّة بالنسبة إلى البشر دلالة لا يمكن للمسار العلمي أن يدركها. فلا يمكن مقاربة الإيروسيّة إلا إذا كان المستهدف من خلال مقاربتها هو الإنسان ذاته. ولا يمكن بصفة خاصة مقاربتها بمعزل عن تاريخ العمل ولا كذلك بمعزل عن تاريخ الأديان.

أضيف إلى ذلك أن فصول هذا الكتاب غالبًا ما تبتعد عن الواقع الجنسي. بل إنني أهملت من جهة أخرى معالجة أسئلة يبدو أحيانًا أنّ لها نفس القدر من الأهمية التي تتصف بها الأسئلة التي عالجتها.

ولكنّني سخَّرت كل شيء من أجل البحث عن زاوية نظر تتجلّى من خلالها وحدة النفس البشرية.

ويتكون هذا العمل من جزأين: جزء أول قمت فيه بعرض نسقي لمختلف أوجه الحياة الإنسانيّة منظورًا إليها في وحدتها من خلال منظار الإيروسيّة. وجزء ثان قمت فيه بتجميع عدد من الدراسات المستقلة كنت قد تناولت فيها المشكل نفسه. وهو أمر لا يضعف وحدة المجموع. ففي كلا الجزأين يتعلّق الأمر بالمبحث نفسه. لا بل إن فصول الجزء الأول ومجموع الدراسات المستقلة المكونة للجزء الثاني قد تم إنجازها في الفترة نفسها: أعني بين فترة الحرب والسنة الجارية [1957]، رغم إقراريَ بأن هذا الأسلوب في النظر يبقى منقوصًا. فلم اتمكن من تفادي التكرار حيث أعدت التطرق في الجزء الثاني خصوصًا إلى محاور كنت قد تناولتها في الجزء الأول. ولكن ذلك تمّ من زاوية أخرى. لقد بدت لي هذه الطريقة في العمل أقل إزعاجًا باعتبارها تتلاءم مع الطابع الشمولي للعمل. ففي هذا السياق يكون السؤال المعزول متضمّنًا دائمًا للسؤال في شموليته.

وكنتيجة للتركيز على هذا الفهم الشمولي للموضوع، فإن ما لفت انتباهي بصفة خاصة هو إمكانية العثور في الإطار العام على تلك الفكرة التي تملّكتني خلال فترة المراهقة: أعني على صورة الله. من المؤكد أنني لا أعود بذلك إلى حالة الإيمان التي ملكتني خلال شبابي. ولكن ليس للعاطفة البشرية في هذا العالم المهمل الذي نسكنه إلا موضوع واحد، رغم اختلاف السبل التي نتناول من خلالها هذا الموضوع. فلهذا الموضوع من المظاهر ما هو الأكثر تنوعًا، غير أنّنا لا ننفذ إلى دلالة هذه المظاهر إلا بادراك وحدتها العميقة.

وأؤكد في عملي هذا على وحدة دوافع الإيمان المسيحي ودوافع الحياة الشهوانية.

لم يكن بوسعي أن أكتب هذا الكتاب لو كان عليّ أن أتحمّل بمفردي المشاكل التي يطرحها عليّ. لذا أريد أن أشير هنا إلى أن جهدي كان مسبوقًا بكتاب **مرآة مصارعة الثيران** Le Miroir de la tauromachie لـ«ميشال لايريس» Michel leiris



حيث تمّ تصوّر الإيروسيّة باعتبارها تجربة مرتبطة بتجربة الحياة، أي ليس باعتبارها موضوعًا للعلم بل باعتبارها موضوعًا للانفعال وبصفة أعمق، باعتبارها موضوع تأمّل شعري.

ولقد أهديت هذا العمل لـ«ميشال لايريس» اعترافا له بقيمة كتاب **المرآة** الذي ألّفه عشيّة الحرب.

وأنا أشكره هنا بصفة خاصة على المساعدة التي تفضّل بتقديمها إليّ خاصة في الفترة التي كنت فيها طريح الفراش عاجزًا عن العناية شخصيّا بالبحث عن الصور المرافقة لنصّ الكتاب.

وأعبّر هنا أيضًا عن مدى تأثري بالمساعدة الحماسيّة والناجعة التي تفضّل بها عدد كبير من أصدقائي بهذه المناسبة من خلال تكفّلهم بتوفير الوثائق التي تستجيب لغاية هذا العمل.

أذكر هنا من بينهم: «جاك آندري بواصار Jacques-André Boissard، و«هنري دوصّا» Henri Dussat و«ثيودور فارنكال» Théodore Fraenkel، و«ماكس-بول فوشيه» Max-Pol Fouchet، و«جاك لاكان» Jacques Lacan، و«آندريه ماصّون» André Masson، و«روجيه باري» Roger Parry و«باتريك فالدبرغ» Patrick Waldelberg، و«بلانش فايهن» Blanche Wiehn.

وأنا لا أعرف «م. فالك» M. Falk و«روبار جيرو» Robert Giraud ولا كذلك المصوّر الرائع «بيار فارجيه» Pierre Verger معرفة شخصيّة، ولكنّني أدين لهم أيضاً بجزء من التوثيق الذي اعتمدت عليه في هذا العمل.

ولا أشك في أن موضوع بحثي نفسه وكذلك الشعور بالضرورة التي يستجيب لها كتابي هذا قد كانا وراء حماسة هؤلاء.

ثمّ إنني لم أذكر بعدُ اسمَ أقدم أصدقائي «ألفريد ميترو» Alfred Métraux. ولكن عليّ أن أتحدث إجمالا بمناسبةِ المساعدة التي قدمها لي عن كل ما أدين به له. فهو لم يكتفِ بإدخالي منذ السنوات الأولى التي تلت الحرب العالمية الأولى إلى مجال الأنثربولوجيا وتاريخ الأديان بل إنّ سلطته العلمية المؤكدة وهبتني الشعور بالاطمئنان - اطمئنانا قويّا - عندما تطرّقت إلى ذلك الموضوع الحاسم المتعلّق بالمحرّم والانتهاك.

«جـــورج باطاي»



مقدّمـــــة [1]

يمكننا القول في شأن الإيروسيّة Érotisme أنها تتمثّل في إقرار حقيقة الحياة حتى في الموت. ولكن الأمر لا يتعلّق هنا بتعريف على وجه الدقّة، رغم اعتقادي أن هذه الصيغة أفضل من سواها لتحديد معنى هذه الكلمة. أما إذا ما أردنا أن نجد تعريفًا دقيقًا للإيروسيّة، فسيترتب علينا الانطلاق من النشاط الجنسي الذي يؤدي إلى التكاثر والذي لا تمثّل الإيروسيّة سوى حالة خاصة منه. فمن البيّن أن هذا النشاط مشترك للإنسان والحيوان المجنّس Animal sexué، ولكن يبدو أن البشر دون سواهم هم من حوّل النشاط الجنسي إلى نشاط إيروسيّ. إن ما يميّز الإيروسيّة عن النشاط الجنسي البسيط، إنما هو نزوع سيكولوجي مستقلّ عن مجرد الانشغال بالإنجاب وعن تلك الغاية الطبيعية التي تحرّك عملية التكاثر. ومن هذا التعريف الأولي يمكنني أن أعود مباشرة إلى الصيغة التي وضعتها: أي القول إنّ الإيروسيّة إقرار للحياة حتى في الموت. فبالرغم من أن النشاط الإيروسيّ هو إثراء للحياة بدرجة أولى، إلا أن موضوع ما أسميته بالنزوع النفسي المستقل عن الانشغال بإعادة إنتاج الحياة، ليس غريبًا عن الموت. توجد هنا مفارقة كبيرة. وهي كبيرة إلى درجة تدفعني إلى المجازفة بتقديم ما يشبه التفسير لتصوّري هذا بالاستناد إلى قولين لـ«ساد».

في القول الأول يقرّ «**إنه من المؤسف أن لا يكون السرّ سوى أمر جدّ متأكّد. فلا وجود لشخص منغمس قليلاً في الرذيلة، ولا يدرك كم للقتل من سلطة على الحواسّ**».

أما في الثاني، وهو أكثر إثارة، فيقرّ إنه «**ما من سبيل للاستئناس بالموت يكون أفضل من ربطه بخاطرة ماجنة**».

---

1 - لا يفوتنا في هذا المقام ان نشيد بالجهد الذي أسداه الأستاذ محمد علي اليوسفي في ترجمة نص هذه المقدّمة التي نشرها في مجلة الكرمل سنة 1987 (جورج باطاي، الإيروسيّة: إقرار الحياة حتى الموت، ترجمة محمد علي اليوسفي، مجلة الكرمل عدد 26 سنة 1987، ص 177-187). والحقّ أنه لولا وحدة السياق العام في ترجمتنا هذه لكتاب الإيروسية، لكنّا قد اعتمدنا منذ البداية على نصّ ترجمة الاستاذ محمد علي اليوسفي لهذه المقدّمة لِما اتّسمت به من دقّة وبلاغة في متابعة تفاصيل النصّ الفرنسي (المترجم).



قلت إن الأمر يتعلّق بما يشبه التفسير. ذلك أن أسلوب «ساد» في التفكير يميل إلى الشذوذ. فرغم أن ما يحرك أفكاره ليس أمرًا غريبًا عن طبيعة البشر، إلا أنه يعبّر عن ضرب من الشهوانية الشاذة. ومع ذلك تظل العلاقة بين الموت والإثارة الجنسيّة قائمة. إذ يمكن لمشاهدة أو تخيل القتل أن يثير الرغبة في المتعة الجنسيّة. يحصل ذلك على الأقل لدى أشخاص غير أسوياء. ولكن ليس مرض هؤلاء هو علّة هذه العلاقة. ممّا يجعلني أُقرّ بأن حقيقة ما تتجلى من خلال مفارقة «ساد». وهي لا تتعلق فقط بمجال الرذيلة بل هي تمثل بحسب اعتقادي أساس رؤيتنا للحياة والموت. وأخيرًا أرى أن التفكير في الكينونة لا يستقيم بمعزل عن هذه الحقيقة. فغالبًا ما تبدو الكينونة للإنسان بمثابة معطى لا علاقة له بحركات الشهوة، غير أنّني أرى عكس ذلك أنّنا لا نستطيع تمثل الكينونة خارج هذه الحركات.

والآن أعتذر لكم عن الانطلاق من مقدّمة فلسفيّة.

فخطأ الفلسفة يكمن في ابتعادها عن الحياة. ولكنّني أريد طمأنتكم للتوّ[1]: إن وجهة النظر التي ارتكز عليها هنا تتعلق بالحياة في حقيقتها الأكثر عمقًا. فهي تتصل بالحياة الجنسيّة في ضوء عملية التكاثر هذه المرّة. صحيح أن التكاثر يتعارض مع الإيروسيّة كما أشرت إلى ذلك، ولكن المعنى العميق لعملية التكاثر يظل رغم ذلك مفتاحًا لا غنى عنه لفهم الإيروسيّة.

إن موضوع عملية التكاثر هو كائنات منفصلة Des êtres discontinus.

فالكائنات المتوالدة هي كائنات يتميز الواحد منها عن الآخر، لا بل إن الكائنات التي يتم إنجابها تتميّز هي الأخرى عن تلك التي أنجبتها. وبذلك سيكون كل كائن متميزًا عن كل الكائنات الأخرى. قد يكون لولادته وموته والأحداث التي يمرّ بها خلال حياته أهمية ما بالنسبة إلى الآخرين، غير أنه يظل وحده المعنيّ بها مباشرة. إنه يموت بمفرده. وهو ما يعني وجود هوّة سحيقة بين كائن وآخر. أي أن بينهما انفصال Discontinuité.

توجد هذه الهُوّة مثلا بيني أنا - مخاطبكم- وأنتم -من يسمعني-. فنحن نحاول أن نتواصل، والحال أنه لا يمكن لأي تواصل بيننا أن يمحو اختلافًا جوهريًا كهذا. فإذا مُتّم، مثلًا، فلست أنا من مات. إننا، أي انتم وأنا، كائنات منفصلة.

---

1 - هذا النصّ الذي كتبته بنيّة جعله مقدّمة لهذا الكتاب، تمّ قبل ذلك تقديمه في شكل محاضرة.



ولكنّني لا أستطيع الحديث هنا عن هذه الهُوّة دون أن ينتابني للتوّ إحساس بالكذب. فهي هُوّة سحيقة ولا أرى طريقة أخرى لملئها سوى ذلك الشعور المشترك بما تسبّبه لنا من دُوار. إن هذه الهُوّة القادرة على إثارة ذهولنا ودهشتنا هي الموت.

لذلك، سأحاول الآن أن أبيِّن كيف ينطوي هذا الموت، بالنسبة إلينا، وباعتبارنا كائنات منفصلة، على معنى اتصال الكينونة Continuité de l'être. فالتكاثر يؤدي إلى انفصال الكائنات عن بعضها البعض فيضع بذلك اتصالها continuité موضع تساؤل. إنه مرتبط ارتباطًا قويًا بالموت. ولكون الموت واتصال الكائنات يثيران ذهولنا، ولكون هذا الذهول ملازم للتجربة الإيروسيّة، فإنني سأسعى من خلال الحديث عنهما إلى كشف التماهي بينهما.

سأركّز اهتمامي هنا على اضطراب جوهري يمثّل الكشف عن حقيقته انقلابًا في الرؤية في هذا المجال. ولكنّني أنبه قبل ذلك إلى ضرورة النظر إلى الأحداث التي سأنطلق منها على أنها أحداث عادية. إنّها أحداث تقرّها المعرفة العلمية الموضوعيّة ولا شيء فيما يبدو يميّزها عن أحداث أخرى لا شكّ أنها تهمنا ولكن بصفة غير مباشرة، دون أن نعيد النظر في أشياء يمكنها أن تثير مشاعرنا العميقة. فهذه التفاهة الظاهرة تخدعنا. غير أنني سأتحدث عنها في البداية بكل بساطة، كما لو أنه لم يكن في نيتي تخليصكم للتوّ من الخدعة.

فأنتم تعرفون أن الكائنات الحية تتكاثر بطريقتين: تقوم الكائنات البسيطة بذلك بطريقة التكاثر اللاّمجنّس Reproduction asexuée، في حين تتكاثر الكائنات الأكثر تعقيدًا تكاثرًا جنسيًا Reproduction sexuée.

أما في التكاثر اللاّمجنس فإن الكائن البسيط المتمثل في الخلية، ينقسم عند نقطة ما من مسار نموّه. عند تلك النقطة تتخلّق فيه نواتان، ومن كائن وأحد ينتج اثنان. غير أنّنا لا نستطيع القول في هذه الحال إن كائنًا أوّلَ قد ولد كائنًا ثانيًا. فالكائنان الجديدان هما على حدّ السواء ناتجان عن الكائن الأول. ولقد اندثر هذا الكائن الأول. لقد مات جوهريًا لكونه لا يواصل الحياة في أي من الكائنين اللّذين أنتجهما. إنه لا يتحلّل كما تتحلّل الكائنات المجنّسة التي تموت، ولكنه يتوقف عن الوجود. أي أنه يكفّ عن الوجود باعتباره كائنًا منفصلًا. فلم يكن ثمة اتصال إلاّ عند لحظة ما من مسار التكاثر. ثمة لحظة ما يتحول فيها الواحد الأوّلي إلى اثنين. وبمجرد أن يوجد اثنان يحدث الانفصال من جديد لكل كائن



على حدة. غير أن عملية المرور من/ إلى تعني وجود **لحظة اتصال** بين الكائنين. يموت الأول ولكن تتجلى **في موته** لحظة اتصال جوهرية بين الكائنين.

لا يتجلّى هذا الاتّصال عند فناء كائنين مجنَّسَيْن Sexués، لأنّ تكاثرهما لا يتمّ بالاحتضار والاندثار. ورغم ذلك فإن التكاثر الجنسي الذي يقوم على عملية انقسام الخلايا الوظيفية، تمامًا مثلمّا هو الحال في التكاثر اللاّمجنّس Asexué، يطرح أسلوبًا جديدًا للمرور من الانفصال إلى الاتّصال. إذ يوجد كلّ من السائل المنوي والبويضة في البداية باعتبارهما كائنين منفصلين. ولكنهما بعد ذلك **يتّحدان** لينشأ بينهما اتصال يفضي إلى تخليق كائن جديد من موت أو اندثار الكائنَيْن المنفصلين. وسيكون الكائن الجديد منفصلًا هو الآخر، غير أنه يحتوي في ذاته على عملية المرور إلى الاتّصال، أي على ذلك الانصهار المميت لكلا الكائنين على حدّ السواء.

ومن أجل توضيح هذه التغيرات التي تبدو تافهة رغم كونها كامنة في كل صور الحياة، أدعوكم إلى أن تتخيلوا اعتباطًا عملية المرور من الحالة التي أنتم عليها الآن إلى حالة تضاعف تام لشخصكم، حالة لا يمكنكم الاستمرار بعدها باعتبار أن النظائر المتأتية منكم ستكون مختلفة عنكم جوهريًا. فلن يكون أي وأحد من هذه النظائر هو نفس ما تكونون الآن ضرورة. لكي يكون أحد النظائر هو نفس ما تكونون، يجب أن يكون متصلا بالنظير الآخر وليس مقابلا له كما أضحى الآن. توجد هنا حالة غريبة يصعب على الخيال متابعتها. ولكن إذا تخيلتم على العكس من ذلك أن بينكم وبين أحد نظائركم انصهارًا يشبه ذلك الذي يحدث بين السائل المنوي والبويضة، فإنه سيتسنى لكم تخيل هذا التغير دون صعوبة كبيرة.

لا أقدّم هنا هذه التخيّلات المثيرة بنيّة القيام بتدقيق ما. فالمسافة بين الكائنات الواعية التي نمثلها وتلك الكائنات المجهرية التي نتحدث عنها كبيرة جدًا. غير أنني أحذركم من عادة الاكتفاء بالنظر إلى هذه الكائنات المجهرية من **الخارج**، أي من عادة النظر إليها كما لو لم يكن لها **وجود باطني** Être au-dedans. أنتم وأنا لدينا وجود **باطني**. ولكن الأمر نفسه يصدق على كلب، ومن ثمة على حشرة أو على كائن أصغر حجما. فأيّا كانت درجة بساطة الكائن، لا توجد نقطة محدّدة يتجلّى انطلاقًا منها كيانه الباطني. بمعنى أنه لا يمكن لهذا الوجود أن يكون نتاجًا للتعقيد المتعاظم للكائن. فما لم يكن للكائنات المجهرية منذ البداية وعلى طريقتها كيان **باطني** Existence au-dedans، فإنه لا يمكن لأي تعقيد أن يُظهرها.



ليست المسافة بيننا وبين الحيوانات المجهرية Animalcules صغيرة. ممّا يعني أن التخيّلات المثيرة التي قدمتها هنا ليس لها معنى دقيقا. ما أردت القيام به هو فقط أن استحضر بأسلوب مفارقيّ تلك الأحداث الصغيرة جدّاً التي ذكرتها والتي توجد في أساس حياتنا.

ما يحدث هو في الأساس عمليات مرور من المتصل Continu إلى المنفصل Discontinu. فنحن كائنات منفصلة. إننا أفراد فانون في عزلة وفي خضمّ مغامرة غير مفهومة. غير أنّنا نحنّ إلى ذلك الاتّصال المفقود، لأنّنا لا نستطيع تحمّل الوضعية التي تشدّنا إلى فردية الصدفة L'individualité du hasard، أي إلى تلك الفردية الفانية التي نمثّلها. ففي الوقت نفسه الذي تنبعث في أعماقنا رغبة قلقة في استمرار هذا الكيان الفاني، تتملّكنا فكرة اتصال أساسي تشدّنا إلى الكينونة عمومًا. وليست لهذا الحنين الذي أتكلّم عنه أية علاقة بمعرفة المعطيات الأساسية التي قدمتها. قد يحدث أن يتألّم أحدهم لكون وجوده في العالم لا يشبه وجود موجة ضائعة في غمرة الأمواج، ولكونه لا علم لديه بتضاعف عمليات انصهار الكائنات الأشدّ بساطة. ولكن هذا الحنين هو ما يتحكّم في الصور الثلاث للإيروسيّة لدى كل البشر.

سأتحدث عن هذه الصور بالترتيب: وهي إيروسيّة الأجساد L'érotisme des corps، وإيروسيّة المشاعر L'érotisme des cœurs، وأخيراً الإيروسيّة المقدّسة L'érotisme sacré. وسأتعرّض لها كي أبين أن ما هو موضع سؤال فيها دائمًا إنما هو تعويض عزلة الكينونة المنفصلة بشعور بالاتّصال العميق.

ومن اليسير أن ندرك ما تعنيه إيروسيّة الأجساد أو إيروسيّة المشاعر، غير أنّنا لم نتعود على الحديث عن إيروسيّة المقدّس. لا بل أن العبارة في حدّ ذاتها غامضة، لان كل إيروسيّة هي من حيث المبدأ مقدسة، والحال أن المشاعر والأجساد لا تدخل في دائرة المقدّس بالمعنى الدقيق للعبارة. فالبحث عن اتصال الكينونة، الذي يتمّ ضرورة في ما وراء العالم المباشر، يدلّ على مسار دينيّ في جوهره. إن معنى الإيروسيّة المقدّسة، وفقًا لصورتها المعروفة في الغرب، يترادف مع معنى «التوق إلى». أي، بعبارة أدقّ، مع عشق الذات الإلهية. في حين أن الشرق يقوم بنفس البحث لكن دون الاستناد إلى تمثّل محدّد لإله. فلا تعير البوذية على وجه الخصوص، أي اهتمام لهذه الفكرة. ومهما يكن من الأمر فأنا أريد التأكيد منذ الآن على ما تعنيه محاولتي: لقد اجتهدت من أجل أن أقحم في هذا المجال مفهومًا قد يبدو للوهلة الأولى غريبًا وغير ضروري بالنسبة إلى الفلسفة، ألا وهو مفهوم



الاتّصال La Continuité الذي يقابل مفهوم انفصال الكينونة La Discontinuité de l'être. ولكن بإمكاني أن أؤكد أخيرًا على أن وحدة صور الإيروسيّة ومعناها الأساسي سيفلتان منّا في غياب هذا المفهوم.

ما أحاول تحقيقه من خلال تعرّضي لمسالة انفصال واتصال الكائنات المجهرية المنخرطة في عملية التكاثر، هو التخلص من ذلك الغموض الذي هيمن باستمرار على مجال الإيروسيّة الشاسع. ثمة سرّ ما في الإيروسيّة أسعى هنا من أجل الكشف عنه. فهل سيتاح لنا ذلك دون الذهاب إلى ما هو أعمق؟ أي دون النفاذ إلى صميم الكينونة؟

كان عليّ أن اعترف منذ البداية بأن الاعتبارات المتعلقة بتكاثر الكائنات المجهرية قد تبدو لنا تافهة. إذ يغيب فيها الإحساس بعنف جوهري يحرّك الحياة الإيروسيّة بمختلف أشكالها. فلا بد من الانتباه إلى أن مجال الإيروسيّة هو مبدئيًا مجال للعنف والاغتصاب. لننظر إلى عمليات المرور من الانفصال إلى الاتّصال لدى هذه الكائنات المجهرية: فعندما ننظر إلى هذه الحالات من زاويتنا، سندرك أن انتزاع الكينونة من الانفصال هو الأمر الأشدّ عنفًا دائمًا. ولكن الأشدّ عنفًا بالنسبة إلينا هو الموت الذي ينتزع الكائن المنفصل الذي نمثله من تشبثه بالحياة. فمشاعرنا ترفض قبول فكرة أن الفردية المنفصلة التي نمثلها ستنهار فجأة. أي أنّنا لا ندرك بسهولة ذلك التماثل بين حركات الكائنات المجهرية المنخرطة في عملية التكاثر وحركات القلب لدينا. ولكن مهما يكن حجم هذه الكائنات بالنسبة إلينا، فإننا لن نستطيع أن نتعقّل كيف يمكن للكينونة فيها أن تنشأ وأن تفنى دون عنف. ما هو مطروح في عملية الانتقال من الانفصال إلى الاتّصال هو الكائن البسيط بأكمله. وما من شيء سوى العنف يمكنه أن يتحكّم كليًا في هذه العملية. أعني العنف المصحوب بذلك الاضطراب الغامض الذي يلازمه!. وبصيغة أخرى، لن يكون من الممكن تمثل المرور من حالة إلى حالة أخرى مختلفة عنها جوهريًا، دون اعتبار حدوث انتهاك لذلك الكيان قائم الذات الذي كان قد تشكّل عبر الانفصال. وفي هذا المرور [من الانفصال إلى الاتّصال] المصحوب بالاضطراب، لدى الحيوانات الصغيرة المنخرطة في عملية التكاثر، لا نكتشف أساس ذلك العنف المثير في إيروسيّة الأجساد فقط، بل نقف على ما يتيح لنا إدراك المعنى العميق للعنف في حدّ ذاته. فما الذي تعنيه إيروسيّة الأجساد عدا كونها اغتصابًا لكيان الشريكين، اغتصاب يفضي إلى الموت، أي بوجه ما إلى القتل؟



إن غاية كل ما تنطوي عليه الإيروسيّة هو إدراك الكينونة في عمقها إلى درجة الإحساس بانقباض القلب، فالمرور من الحالة العادية للكائن إلى حالة الرغبة الإيروسيّة تفترض الانحلال النسبي فينا لهذه الكينونة القائمة في منظومة الانفصال. وتعكس عبارة الانحلال هنا معنى تلك العبارة المألوفة المرتبطة بالحياة الإيروسيّة عندما نقول: **حياة منحلّة** Vie dissolue [1]. في هذا السياق، يلعب الشريك الذكر مبدئياً دورًا فعالًا في حركة الانحلال. أما الطرف الأنثوي فهو سلبيّ. أي أن ما يتلاشى باعتباره كينونة قائمة الذات هو الطرف السلبي، أي الأنثوي. ولكن ليس لانحلال الطرف السلبي بالنسبة إلى الشريك الذكر سوى هذا المعنى: إنه مقدّمة لانصهار ينطوي على الاندماج بين كائنين يبلغان معًا في النهاية نفس نقطة الانحلال. فالمبدأ المقوّم للعملية الإيروسيّة بأكملها هو تدمير بنية الكينونة المنغلقة المتمثلة في الحالة العادية لمن هو شريك في العملية.

في سياق ذلك، تتمثّل الحركة الحاسمة التي لا تنسجم مع حالة انغلاق الكائن على نفسه، أي مع حالة انفصاله، في التجرّد من الملابس[العُريُ]. إنّها حالة تواصل تكشف عن سعي الكائن إلى اتصال ممكن يتجاوز به وضع الانطواء الذي هو فيه. وهنا تنفتح الأجساد على الاتّصال عبر تلك القنوات السرّية التي تثير فينا الإحساس بالفُحش. وليس الفُحش هنا سوى حالة الاضطراب التي تنتاب الجسد المنسجم مع وضع امتلاك الذات، أي مع حالة امتلاك الفردية الدائمة والمثبتة. ففي مقابل هذا الانفصال، ينشأ وضع جديد يُجرّد فيه الكائن من الفردية مع لعبة الأعضاء التي تنساب في عملية تجديد مسترسلة للانصهار فيما يشبه حركة الأمواج التي تتداخل وتتلاشى الواحدة في الأخرى. نحن هنا أمام حالة سلب للفردية هي على درجة من الوضوح تجعل أغلب الناس يختبئون لإخفاء حالة العري التي تعلن عنها وترمز إليها خصوصًا إذا كان وضع التعرّي هذا متبوعًا بالحركة الإيروسيّة التي تستوفي عملية سلب الفردية المنفصلة. وإن لم تكن عملية التعرّي كما تمّ تصورها في الحضارات القديمة، حيث أُعطيت صورة مكتملة، مجرد صنو للموت، فهي على الأقل مناظرٌ له لا ينطوي على خطورة. وقديمًا كان التدمير المكون للإيروسيّة ملموسًا إلى درجة تجعل من الممكن التقريب بين معنى الإيروسيّة ومعنى القربان. سأعود إلى ذلك عندما يحين الحديث عن الإيروسيّة المقدّسة، تلك الإيروسيّة المتعلقة بانصهار الكائنات في

---

1 – فيقال عن السلوكيات التي تتجاوز حدود التحريم والقانون إنّها «انحلال أخلاقيّ» (المترجم).



كينونة ما مفارقة للواقع المادي. غير أنني أؤكد منذ الآن على أن الشريك الأنثوي في الإيروسيّة يبدو كأنه قربان وعلى أن الشريك الذكر هو المضحّي. فكلاهما يتلاشى خلال عملية الاستهلاك في ذلك الاتّصال الذي يحدث عند أول عملية للتدمير.

ما يجرد هذه المقاربة جزئيًا من أهميتها هو قلة خطورة التدمير الذي يتعلّق به الأمر. يمكننا القول تقريبًا أنه في غياب عنصر الاغتصاب، أو ذلك العنف الذي يرتكز عليه، لا يمكن للنشاط الإيروسيّ أن يبلغ درجة التحقق إلاّ بصعوبة كبيرة. في حين أن التدمير الحقيقي، أي القتل بمعناه التام، يعطينا شكلًا من الإيروسيّة أكثر اكتمالًا من مجرد ذلك التكافؤ الغامض الذي كنت قد تحدثت عنه. ليس لما يراه «الماركيس دو ساد» Le Marquis de Sade في كتاباته من أن القتل هو قمّة الإثارة الجنسيّة سوى المعنى التالي: عندما يتمّ دفع الحركة المرسومة هنا إلى مداها الأقصى، لا يحدث ابتعاد عن الإيروسيّة. إذ يوجد انبهار أساسي بالموت في ذلك المرور من الحالة العادية إلى حالة نشاط الرغبة. ما يحصل دائمًا في صلب الإيروسيّة هو انحلال للصور القائمة. وأكرر القول هنا: نحن أمام انحلال لصور الحياة الاجتماعية المنتظمة التي يرتكز عليها النظام المنفصل للفرديّات المحدّدة التي نُمثّلها. ورغم ما ذهب إليه «ساد». فإن الحياة المنفصلة، بدرجة أقل ممّا يحصل على صعيد التكاثر[1]، ليست مرغمة على الاندثار في الإيروسيّة: ما يتمّ هو فقط زعزعة كيانها. فهي تُدفعُ إلى الاضطراب ويتمّ إرباكها إلى الحد الأقصى. ثمة هاهنا بحث عن الاتّصال، ولكن مبدئيًا فقط، في صورة عدم انتصار الاتّصال الذي لا يؤسسه سوى موت الكائنات المنفصلة. يتعلّق الأمر بإقحام الاتّصال التام داخل عالم يرتكز على الانفصال، وذلك على قدر استطاعة هذا العالم تحمّل ذلك. أمّا انحراف «ساد» فإنّه يتخطّى هنا هذه الإمكانية. إنه يراود عددًا محدودًا من الكائنات حيث يذهب بعضهم أحيانًا إلى الحد الأقصى. وبالنسبة إلى سائر البشر (العاديين)، فإن أفعالًا حاسمة لا تعطي سوى توجه أقصى للمسارات الأساسية. ثمة إسراف رهيب في الحركة التي تثيرنا: وهذا الإسراف ينير اتجاه الحركة. ولكن ليس ذلك بالنسبة إلينا سوى علامة مخيفة لا تكفّ عن تذكيرنا بان الموت، تلك **القطيعة** مع ذلك الانفصال الفردي الذي يشدّنا إليه قلقنا الوجودي، يطرح نفسه علينا باعتباره حقيقة أكثر سموّاً من الحياة.

---

1 - اللّامجنّس. (المترجم)



اللّوحة الثانية

الشنق La pendaison. رسم «أندري ماسّون» André Masson لرواية «جوستين» «Justine» لساد Sade (1928). «يرى «الماركيز دوساد» في القتل قمّة الإثارة الإيروسيّة»

تتسم إيروسيّة الأجساد بشيء من الفظاعة وبأنها تشكل عبئًا على الكائن. إنّها تحافظ على استمرار الانفصال الفردي في شكل أنانية فجّة. أما إيروسيّة المشاعر فإنّها أكثر تحررًا. غير أنها إذا كانت تنفصل ظاهريًا مع مادية الإيروسيّة الجسدية، فإنّها في الحقيقة تنبع منها لأنّها لا تمثل عادة سوى مظهرها الذي هدّأه شعور المحبّين المتبادل. صحيح أنه يمكنها أن تنفصل عنها كليًا، ولكن ذلك ليس سوى استثناءات كما يشهد على ذلك تنوّع التجربة الإنسانيّة. في البداية، تُمكّن عاطفة المحبين من الامتداد بحالة انصهار الأجساد إلى مجال التعاطف الأخلاقي. وهي إمّا أن تمثّل مواصلة لها في ذلك المجال، وإما أنها تشكل تمهيدًا لها. ولكن بالنسبة إلى من يعيش هذه التجربة العاطفية، فإنّها قادرة على أن تكون أكثر عنفًا من الرغبة الجسدية نفسها. إذ لا يجب أبدا أن ننسى أنه بالرغم من وعود السعادة التي تصحب التجربة العاطفية، فان أول ما تثيره في نفس صاحبها هو الاضطراب والانزعاج. فهذه العاطفة السعيدة تُحدث هي نفسها اضطرابًا عنيفًا إلى درجة أنه قبل أن تكون هذه السعادة حالة يمكن التمتع بها، فإنّها ستكون عارمة حتّى أنها تكاد تتحوّل إلى نقيضها: أي إلى معاناة. تكمن حقيقة هذه الوضعية في [محاولة] تعويض حالة الانفصال المستمرة بحالة اتصال عجيبة بين كائنين. غير أنّ الإحساس بهذا الاتّصال يتخلله شعور عميق بالقلق، لأنه يمثّل سعيًا [يعوقه] الخوف والعجز.. فليس لتلك السعادة الهادئة التي يتخلّلها الشعور بالسكينة من معنى سوى أنها تهدئة للمعاناة الطويلة التي سبقتها، حيث تكون فرصة الالتقاء لوقت طويل بالنسبة إلى المحبين أسهل بكثير من الاستمتاع بتأمل اتصال عميق يربكه الإحساس بالاضطراب.

إن فرص المعاناة كبيرة إلى درجة تجعل المعاناة وحدها كفيلة بكشف القيمة الحقيقية للكائن المحبوب. ولكنّ تملّك الكائن المحبوب لا يعني الموت، بل يعني أنّ الموت بات يترصّده. فإذا عجز المُحبّ عن تملّك المحبوب، فانه في بعض الحالات يفكر في قتله: وعادة ما يفضل قتله على فقدانه. وفي حالات أخرى تنتابه الرغبة في موته هو ذاته.

ما تنطوي عليه هذه الهستيريا هو الإحساس باتصال يتصوّر المحبّ إمكان تحقيقه في الكائن المحبوب. يتهيّأ للمحبّ أن الكائن المحبوب وحده يمكنه في هذا العالم تحقيق ما تحول دونه تلك الحدود المرسومة لنا.- يعود ذلك إلى تلك التناسبات التي يصعب تحديدها والتي تضيف إلى إمكانية الاتحاد الجسدي إمكانية أخري للاتحاد الروحي. يتخيّل المحبّ أن لا شيء سوى الانصهار التام



بين كائنين، أي الاتّصال بين كائنين منفصلين، يمكنه أن يحقق له ذلك. هكذا تدفع بنا العاطفة إلى جحيم المعاناة، لأنّها في عمقها بحث عن مستحيل، وتعبير عن سطحية وعي يلهث باستمرار وراء اتفاق محكوم بشروط اعتباطية. غير أنها - العاطفة - تَعدُ هذه المعاناة العميقة بنهاية سعيدة. فنحن نعاني بسبب عزلتنا الفردية المنفصلة، أما العاطفة فتقول لنا باستمرار: إذا تملّكت الكائن الحبيب، فإن هذا القلب الذي تخنقه العزلة سيتحد مع هذا الحبيب في قلب واحد. ولكنّ هذا الوعد كاذب، على الأقل في جزء منه. فأحيانًا تُجسّدُ العاطفةُ هذا الاتّحاد بقوّة جنونية تختلف صورها من محب إلى آخر. يستطيع هذا الانصهار العرضي أن يتعيّن في الواقع من وراء صورته ومشروعه. ومهما يكن من الأمر، فإنه يُفترض في المعاناة، أي الشعور بخطر الانفصال بين الحبيبين، أن تحافظ في غالب الأحيان على الوعي التام بهذا الانصهار المؤقّت والعميق في الوقت نفسه.

ومهما يكن من الأمر، فإنّه علينا أن ننتبه إلى وجود إمكانيّتين متعارضتين:

إذا كان اتحاد الحبيبين نتيجة للعاطفة فإنه يقود إلى الموت، أي إلى الرغبة في القتل أو الانتحار. فما تدلّ عليه العاطفة هو هالة الموت. وراء هذا العنف، ينفتح مجال العادة والأنانية المضاعفة - الذي يتناسب مع إحساس متواصل باغتصاب الفردية المنفصلة -، بما يدلّ على شكل جديد من الانفصال. ولا تتجلى هذه الصورة للكائن الحبيب الذي يمثل كل شيء في نظر المحبّ، إلا في اغتصاب العزلة الفردية إلى درجة الموت. فالمحبّ يرى في الحبيب تجلّيًا لحقيقة العالم. وهذا ما سأتحدث عنه لاحقًا عند التطرق إلى الإيروسيّة الإلهية أو المقدّسة. [إن ما يتجلّى للمحبّ في حبيبه] هو الكينونة في امتلائها، أو قل هو الكينونة اللاّمحدودة، أي هو ما لا يمكن بتاتًا لذلك الانفصال الشخصي أن يحدّه. وباختصار، إنّ ما يتجلّى له هو اتصال الكينونة باعتباره تحققا عبر كينونة المحبّ. ثمّة هاهنا شيء ما عبثي، ثمة خلط رهيب في هذا المظهر، غير أن حقيقة خارقة تنبثق من خلال العبث والخلط والمعاناة. فلا شيء، في العمق، يمكن اعتباره وهميًا في حقيقة الحب: إذ أن الحبيب بالنسبة إلى المحبّ، بالنسبة إليه هو بمفرده طبعًا، يساوي حقيقة الوجود. لقد شاءت الأقدار أن يدرك المحبّ عمق الوجود وبساطته عبر حبيبه الذي أزاح من أمامه كل غموض.

ووراء هذه الإمكانات العرضية المحكومة بالصّدف والتي تتيح فوز المحبّ بالكائن الحبيب، سعت الإنسانيّة منذ العصور الأولى إلى إدراك حالة الاتّصال التي تحرّرها. وما أثار المشكل [في البداية] هو المواجهة مع الموت الذي يدفع



بالكائن المنفصل نحو اتصال الكينونة. صحيح أن هذا الأسلوب في النظر لا يُتاح للفكر منذ البداية، ولكن الموت باعتباره تدميرًا لكائن منفصل لا يؤثر بتاتًا على اتصال الوجود الذي يوجد خارجنا. يجب أن نذكّر بأن ما هو جوهري في تلك الرغبة في الخلود، إنما هو الانشغال بضمان الديمومة في إطار الكينونة الفردية المنفصلة، ولكنّني أترك هذا السؤال جانبًا. فما [أريد] التأكيد عليه هو أن الموت لا يطال اتصال الكينونة التي هي أصل كل الكائنات. إن اتصال الكينونة مستقل عن الموت، لا بل قل إن **الموت يكشف** عن هذه الكينونة المتصلة. ويبدو لي أن هذه الفكرة يجب أن تكون أساسًا لتفسير التضحية الذي أشرت سابقًا إلى قرابتها مع الإيروسيّة. فالنشاط الإيروسيّ الذي يقود إلى انحلال الكائنات المنخرطة فيه، يكشف عن هذا الاتّصال في صورة تذكّر بمشهد تلك المياه الهائجة. وليس في عملية تقديم القربان مجرّد تجريد من اللّباس، بل ثمّةَ أيضًا قتل للضحية (عندما لا يكون القربان كائنًا حيًا، يتمّ تدمير شيء ما يُقدّم بمثابة قربان). وبموت الضحية يكون الجمهور الحاضر قد شارك في عنصر يكشفه موتها. وذلك العنصر هو ما نسميه في تاريخ الأديان **بالمقدّس**. فالمقدّس هو على وجه الدقّة، **اتصال** الكينونة التي تجلّت لأولئك الذين يركزون انتباههم على موت كائن منفصل خلال طقس جماعي. ثمة هنا توقف لانفصال كائن بسبب الموت العنيف. إن ما يبقى، وهو ما تشعر به عقول حائرة في غمرة الصمت الذي يخيم على الجميع، إنما هو اتصال الكينونة التي وقع تسليم الضحيّة لها. فما من شيء يمكنه أن يكشف هذه الكينونة المتصلة والمتوارية عادة عن الأنظار سوى ذلك القتل المشهدي الذي يجري في ظروف تحددها خطورة الأمر وكذلك الجماعة الدينيّة التي تمارس ذلك الطقس. ولن يكون بإمكاننا أن نتمثّل ما يتجلّى في أعماق هؤلاء ما لم نعد إلى تجاربنا الدينيّة الشخصية التي كنا قد مررنا بها في مرحلة الطفولة على الأقل. وأخيرًا فإن كل شيء هنا يحملنا على الاعتقاد أن **المقدّس** Sacré الذي يتجلّى في القرابين البدائية هو نظير **الإلهي** Divin الذي نجده في الديانات الحالية.

لقد قلت سابقًا إنني سأتحدث عن الإيروسيّة المقدّسة. كان بإمكاني أن أكون أكثر وجاهة لو تحدثت منذ البداية عن الإيروسيّة الإلهية Érotisme divin. ففكرة حب الله هي فكرة مألوفة أكثر وأقلّ إزعاجًا من حبّ عنصر مقدّس Elément sacré. لم أقم بذلك لأنه يصعب اختزال الإيروسيّة التي يكون موضوعها وراء الواقع المباشر في حبّ الله- وأنا هنا أكرّر ما قلته سابقًا -. وبعبارة أخرى، لقد فضّلت أن أكون أقلّ وجاهة على أن أكون مُخطأً.



اللّوحة الثالثة

تضحية بديك. عبادة «الفودو». (تصوير «فارجيه»)

«بموت الضحيّة، يشارك الجمهور في عنصر يكشفه موتها... إنه المقدّس»

إن الإلهي مُمَاهٍ Identique جوهريًا للمقدّس، مع تحفظ يتعلّق بالانفصال النسبي الذي يخصّ الذات الإلهية. فالله كائن مركّب يتميز على الصعيد العاطفي، وربّما بشكل أساسي، باتصال الكينونة الذي أتحدّث عنه. وسواء أتعلق الأمر باللاهوت التوراتي Théologie biblique أو باللاهوت العقلاني Théologie rationnelle، فإن العلاقة بين تمثل الله وفكرة كائن شخصي و**خالق** متميز لمجموع الكائنات ليست بسيطة. أمّا فيما يتعلّق باتصال الكينونة، فإنني أكتفي بالقول إنه أمر غير **قابل للإدراك** بالنسبة إليّ، ولكن تجربته - هذا الاتّصال - متاحة لنا دائمًا بصور غير منتظمة يمكن غالبًا مناقشتها جزئيًا. وما يستحق الاهتمام حسب رأيي هو **التجربة السلبية** وحدها، ولكنّ هذه التجربة ثريّة. ولا ننسى أبدا أنه إلى جانب الثيولوجيا الإيجابية Théologie positive توجد ثيولوجيا **سلبيّة** Théologie négative ترتكز على التجربة الصوفيّة Expérience mystique.

فالتجربة الصوفيّة تبدو لي متاحة من خلال تلك التجربة الإنسانيّة الكونية المتمثلة في تقديم القرابين، رغم أنها تتميز عنها بوضوح. فهي تقحم في هذا العالم الذي يهيمن عليه الفكر المرتبط بالأشياء (والمرتبط بمعرفة ما تحدثه فينا تجربة الأشياء) عنصرًا ليس له مكان بين بناءات هذا الفكر العقلاني، اللهم إلا إذا كان ذلك على نحو سلبي باعتباره ضبطًا لحدوده. وبالفعل، فإن ما تكشفه التجربة الصوفيّة هو غياب المواضيع. فالموضوع Objet يتماهي مع وضع الانفصال في حين أن التجربة الصوفيّة، بقدر ما تكون لدينا القدرة على القطع مع كياننا المنفصل، تثير فينا إحساسًا بالاتّصال. وهي تثير فينا ذلك الإحساس بوسائل أخرى عدا إيروسيّة الأجساد أو إيروسيّة المشاعر. إنها، بعبارة أدق، لا تعوّل على الوسائل التي لا تخضع للإرادة. أمّا التجربة الإيروسيّة المرتبطة بالواقع، فهي انتظار لما هو متوقّف على الصدفة، إنّها انتظار لكائن ما قد تُتاح معه فرصة للاتصال، وذلك هو على خلاف ما يجري في الإيروسيّة المقدّسة التي تتضمّنها التجربة الصوفيّة والتي لا تريد سوى أن تتقدم دون عراقيل أمام الذات.

مبدئيًا (وليس ذلك بالقاعدة)، أرى أن الهند هي البلد الذي أدرك كيف ينظر ببساطة إلى الترتيب الزمني لصور الإيروسيّة التي استعرضتها: ففي هذا البلد، يقع إرجاء التجربة الصوفيّة إلى سنّ النضج، أي إلى لحظة اقتراب الإنسان من الموت: وبعبارة أخرى، إلى تلك الفترة التي تغيب فيها الظروف المناسبة للتجربة الواقعية. أمّا عن التجربة الصوفيّة المرتبطة ببعض مظاهر الديانات الوضعية فإنّها



اللّوحة الرابعة:

تضحية بكبش، طقس من طقوس «الفودو» Culte vodou (فوتوغرافيا لـ«بيار فارجيه» Pierre Verger).

«ثمة هنا توقف لانفصال كائن بسبب الموت العنيف. إن ما يبقى، وهو ما تشعر به عقول حائرة في غمرة الصمت الذي يخيم على الجميع، إنما هو اتصال الكينونة التي وقع تسليم الضحيّة لها».

تتعارض أحياناً مع هذا الإقرار بالحياة حتى في الموت الذي يتضمّن المعنى العميق للإيروسيّة بوجه عام.

ولكنّ التعارض بين [هذين المستويين للإيروسيّة] ليس ضروريًا. فالإقرار بالحياة حتى في الموت يمثل تحدّيًا على صعيد إيروسيّة الأجساد وإيروسيّة المشاعر على حدّ السواء، إنه تحدّ للموت من خلال اللامبالاة. إنّ الحياة مفتاح الكينونة: وإذا كانت الحياة فانية، فإن اتصال الكينونة لا يفنى. ذلك هو ما يجعل الدخول في حالة الاتّصال ونشوة الاتّصال يهيمنان على رؤية الإنسان للموت. ففي المقام الأول، يهبنا الاضطراب الإيروسيّ المباشر إحساسا يتجاوز كل الحدود، حتّى أنّنا ننسى كل ذلك البؤس الذي يميز الكائن المنفصل. وبعد أن تُتاح تلك النشوة للحياة المندفعة، نكتسب القدرة على مواجهة الموت وعلى أن نعتبرها في النهاية، انفتاحًا على ذلك الاتّصال المثالي الذي لا يمكننا إدراكه والذي هو سرّ الإيروسيّة الذي لا شيء سواها يمكنه أن يكشف عنه.

من تابع ما قلته بدقة سيدرك بوضوح تام وحدة صور الإيروسيّة في محتوى تلك الجملة التي سقتها في بداية كلامي:

«ما من سبيل للاستئناس بالموت يكون أفضل من ربطه بخاطرة ماجنة»

فما قلته يسمح بأن ندرك في هذه الجملة وحدة المجال الإيروسيّ ألذي ينشأ فينا بفضل رفض الإرادة لحالة الانطواء. تفتح الإيروسيّة الكيان على الموت. والموت يفتحه على نفي الديمومة الفردية. فهل بإمكاننا، دون عنف داخلي، أن نتحمّل نفيًا يدفع بنا إلى تخوم كلّ ما هو ممكن؟

أنا أريد مساعدتكم على أن تدركوا بعمق أنّ ما أردت الوصول إليه، أيّا كانت درجة استئناسكم به، هو التقاطع بين أشكال العنف الأساسية.

لقد تحدثت عن التجربة الصوفيّة ولم أتحدث عن الشعر. فلو قمت بذلك لكنت قد دخلت في متاهة فكرية كبيرة: جميعنا يدرك قيمة الشعر. فهو أساس لكياننا، ولكنّنا لا نستطيع الحديث عنه. ولن أتحدث عنه الآن، ولكنّني أعتقد أنني سأجعل فكرة الاتّصال التي أردت إبرازها، والتي لا يمكن خلطها بشكل تامّ مع تصوّر اللاهوتيين لله، فكرة **واضحة** أكثر، إن استحضرت هذه الأبيات لأحد الشعراء الأكثر عنفًا: «رامبو» Rimbaud.



«ها قد وجدناه

ولكن ما هو؟ إنه الخلود.

إنه البحر وقد انصهر

في الشمس».

فالشعر يقود إلى نفس النقطة التي تقود إليها أشكال الإيروسيّة المختلفة، أي إلى محو الاختلاف، وإلى غموض الأشياء المتميزة، إنه يقودنا إلى الخلود، بل هو يقودنا إلى الموت أيضًا، وعبر الموت إلى الاتّصال. إنّ الشعر هو **الخلود**.




مكتبة
الفكر الجديد

الجزء الأول

المحرّم والانتهاك




مكتبة
الفكر الجديد

الفصل الأول

الإيروسيّة في التجربة الباطنيّة

L’Érotisme dans l’expérience intérieure

تَعارُض الإيروسيّة باعتبارها السِّمة «المباشرة» للتجربة الباطنيّة مع الحياة الجنسيّة الحيوانيّة:

تمثّل الإيروسيّة إحدى سمات التجربة الباطنيّة للإنسان. ونحن نخطئ بشأنها لكونها تتطلّع باستمرار إلى موضوع للرغبة **خارج الذات**. إلاّ أن هذا الموضوع يتوافق مع **جوّانية** الرغبة L’Intériorité du désir. فاختيار موضوع ما يتوقف دائمًا على الأذواق الشخصية. وحتّى عندما يتعلّق الأمر بالمرأة التي يختارها أغلب الرجال، فإن ما يلعب دورًا رئيسيًا في ذلك إنما هو سمة ما لا يمكن إدراكها عادة، وليس صفة موضوعيّة لهذه المرأة التي قد لا يكون لها، إذا كانت لا تثير فينا كياننا الباطني، أيّ شيء يكون قد دفع إلى هذا الاختيار. وباختصار، حتى عندما يكون اختيار الإنسان مماثلًا لاختيار الأغلبية، فإنه مع ذلك يختلف عن اختيار الحيوان. لأنه اختيار يستدعي حركية باطنيّة لامتناهية التعقيد تمثّل خاصيّة مميّزة للإنسان. صحيح إن الحيوان يمتلك هو الآخر حياة خاصة به، غير أن حياته تلك تبدو مثل حالة الأشياء العاطلة، معطاة له دفعة وأحدة والى الأبد. فسبب اختلاف إيروسيّة الإنسان عن الحياة الجنسيّة للحيوان يتمثل في أنها تضع حياته الباطنيّة محلّ تساؤل. **الإيروسيّة بالنسبة إلى الوعي الإنسانيّ، هي ما يضع الكينونة في هذا الوعي محلّ تساؤل**. لا شكّ في أن الحياة الجنسيّة تحدث اضطرابًا في حياة الحيوان أيضًا، ولكن الحيوان في حدّ ذاته لا يعي ذلك. فلا شيء في سلوكه يدلّ على الحيرة أو التساؤل.

ومهما يكن من الأمر، فإنه إذا كانت الإيروسيّة تمثل نشاط الإنسان الجنسي، فإن صدق هذا الحكم يعود إلى كون هذا النشاط يختلف جوهريًا عن الحياة الجنسيّة الحيوانيّة. ليس من الضروري أن يكون النشاط الجنسي لدى الإنسان



إيروسيًا، إذ لا يكون كذلك إلا بقدر ما لا يكون بسيطًا Rudimentaire، أي بقدر ما لا يكون مجرد نشاط حيواني.

يكمن التحديد الأساسي لهذه الإيروسيّة الإنسانيّة في عملية المرور من الحيوان إلى الإنسان التي لا نعرف عنها سوى القليل. فقد اختفت عن أنظارنا كل **الأحداث** المتعلقة بهذه العملية، ومن المؤكد أنها اختفت عنّا مرة واحدة إلى الأبد. ولكنّنا في هذا المجال أكثر اقتدارًا ممّا يبدو للوهلة الأولى. فنحن نعرف اليوم أن البشر في تلك المرحلة كانوا يصنعون أدوات يستخدمونها لضمان بقائهم. ونعرف أنهم سرعان ما طفقوا يستخدمون تلك الأدوات في قضاء حاجات أخرى غامضة. وبعبارة أخرى، فإنهم كانوا يتميّزون عن الحيوان **بالعمل**. ونعرف أيضًا أنهم كانوا يفرضون على أنفسهم تضييقات Restrictions تسمّى **محرّمات** Interdits. ثمّ إنه من المؤكد أن تلك المحرّمات تعلقت بوجه أساسي بالموقف إزاء الموتى. غير أنه من المحتمل أن هذه المحرّمات كانت تتعلق في الوقت نفسه - أو تقريبًا - بالنشاط الجنسي. ويتسنّى لنا أن نرصد معطيات التاريخ القديم الخاصة بسلوك البشر إزاء موتاهم في تلك الهياكل العظمية التي اكتشفها وجمعها معاصرونا اليوم. وفي كل الحالات فإن إنسان النياندرتال Neandertal، الذي لم تكتمل إنسانيّته وقتئذ بالمعنى التام، حيث لم يبلغ بعدُ مرحلة الانتصاب التام وحيث لا تختلف جمجمته، مثل جمجمتنا، عن «الأنثروبويد» Anthropoïdes، كان يدفن موتاه. ما من شك في أن المحرّمات الجنسيّة لا تعود إلى ذلك الزمن المتقدم جدّا، إذ يمكن القول إنّها تبرز في كل مكان حيث وجد البشر، ولكن نظرًا لوجوب احترام معطيات علم ما قبل التاريخ، فإنه علينا أن نعترف بأن لا شيء ملموس يشهد على ذلك. لقد بقيت آثار تشهد على دفن الموتى، ولكن لم يبق شيء يشير مجرد إشارة إلى ضوابط الحياة الجنسيّة للبشر الأكثر قدمًا.

يمكننا فقط أن نقرّ بأنهم كانوا يعملون، لأنّنا عثرنا على أدواتهم. ومادام العمل، على ما يبدو، هو ما أحدث منطقيًا ردّة الفعل الإنسانيّة التي حددت سلوك البشر إزاء الموت، فسيكون من المنطقي أن نتصور أن المحرّم الذي ينظّم ويضبط الحياة الجنسيّة قد مثل هو الآخر نتيجة له وأن السلوكيات **الإنسانيّة** الأساسية - من عمل، ووعي بالموت، وبما في ذلك نظام الحياة الجنسيّة - تعود كلّها إلى تلك الفترة المتقدمة.

تظهر آثار العمل منذ عصر **الباليوليتيك الأدنى** Paléolithique inférieur، أما آثار الدفن الأكثر قدمًا، والتي توصّلنا اليوم إلى معرفتها، فتعود إلى عصر **الباليوليتيك**



الأوسط Paléolithique moyen. وفي الحقيقة، فإنه وفقًا للحسابات الحالية، يتعلّق الأمر بأزمنة دامت مئات آلاف السنين، حيث تتناسب هذه الألفيات التي يصعب إحصاؤها بدقة، مع فترة التحول التي تحرّر الإنسان خلالها من الحيوانيّة الأولى. لقد خرج منها بالعمل وبإدراكه لقابليّته للفناء، وكذلك عبر انسحابه من حياة جنسية لا خجل فيها إلى حياة جنسية محكومة بالخجل ستكون أساسًا للإيروسيّة. إن الإنسان على وجه الدقّة، بمعنى ذلك الكائن الذي نعتبره شبيها بنا، والذي كان قد ظهر منذ زمن الكهوف المزيّنة بالرسوم (**الباليوليتيك الأعلى** Paléolithique supérieur)، هذا الإنسان، يتحدد بجملة تلك التغيرات التي تتنزل في المجال الدينيّ والتي كانت جميعها تمثل إرثه الذي يرتكز عليه.

الإيروسيّة: التجربة الباطنيّة وعملية التعبير عنها في ارتباطهما بعناصر موضوعيّة وبالأفق التاريخي الذي تتجلّىٰ لنا فيه تلك العناصر:

توجد مساوئ في هذه الطريقة التي نتحدث بها عن الإيروسيّة. فإذا جعلتُ منها نشاطًا وراثيًا خاصّاً بالإنسان، فإن ذلك يعني أنني اعرّفها تعريفًا موضوعيًا. ولكن مهما كانت درجة أهمية الدراسة الموضوعيّة للإيروسيّة بالنسبة إليّ، فإنني أضعها في مستوى ثانويّ. فأنا أريد خلافًا لذلك أن أرى في الإيروسيّة سمة تتعلّق **بالحياة الباطنيّة**، أو قل بالحياة الدينيّة للإنسان.

سبق أن قلت إن الإيروسيّة تمثل اختلالا في توازن الكائن يضع بموجبه نفسه موضع تساؤل، حيث يكون ذلك بشكل واع. وبوجه ما، فإن الكائن يتلاشى موضوعيًا، ولكن الذات تتماهى عندئذ مع الموضوع الذي يتلاشى. وإذا لزم الأمر، يمكنني القول: إنني، أي **الأنـا** Je، أتلاشى في إطار الإيروسيّة. من المؤكد أنها ليست وضعية محبّذة.غير أن التلاشي الإرادي الذي تتضمّنه الإيروسيّة هو أمر مؤكّد. فلا أحد يمكنه التشكيك في ذلك. لذا، فإنني في حديثي الآن عن الإيروسيّة أنوي الكلام دون لفّ أو دوران باسم الذات، حتى وإن كنت أُقحم من أجل الدخول في ذلك اعتبارات موضوعيّة. ولكن عندما أتكلّم عن الحركات الإيروسيّة موضوعيًا، يجب عليّ أن أنبّه إلى ذلك منذ البداية، ذلك أنه لا يمكن للتجربة الباطنيّة أن تعطى بمعزل عن رؤى موضوعيّة. فالإيروسيّة ترتبط دائمًا بهذه السّمة التي لا شك في موضوعيتها.



تتحدّد الإيروسيّة في الأصل دينيًا، وعملي هذا أقرب إلىٰ أن يكون لاهوتًا Théologie منه إلىٰ أن يكون علمًا بتاريخ الأديان:

أؤكد على ذلك: فإذا تكلّمت أحيانًا بلغة رجل العلم، فإن ذلك يكون ظاهريًا دائمًا. فالعالمُ يتكلّم Le Savant من الخارج مثلما يفعل مشرّح الدماغ. (وليس ذلك صحيحًا بشكل تام: فمؤرخ الأديان لا يمكنه أن يلغي **التجربة الباطنيّة الدّينيّة** التي كان قد عاشها سابقًا أو لا يزال يعيشها... ولكن لا يهمّ إن أهملها بقدر ما يكون ذلك ممكنًا). **فـأنا هنا أتكلم عن الدين من الداخل كما يتكلم لاهوتي عن اللاهوت.**

صحيح أن رجل اللاهوت يتكلم عن اللاهوت **المسيحي**. ولكن **الدين** الذي أتحدث عنه ليس دينًا ما مثلما هو الحال بالنسبة إلى المسيحيّة. إنه **الدين** دون شك، ولكنه يتحدد على وجه الدقّة باعتباره لا يمثل منذ البداية دينًا ما بعينه. **فلا أتحدث** عن طقوس أو عن عقائد ولا عن جماعة ما، ولكن عن المشكل [الجوهري] الذي تطرحه كل الأديان على نفسها: إنني أضطلع بهذا المشكل كما يضطلع رجل اللاهوت باللاهوت. ولكنّني أقوم بذلك دونما حاجة إلى الدين المسيحي. وحتى وإن لم يكن هناك سوى هذا الدين، فإنني سأكون بعيدًا عنه. إن ذلك صحيح إلى درجة أن موضوع الكتاب الذي أحدد في مطلعه هذا الموقف هو الإيروسيّة. ومن البديهي أن **تطور الإيروسيّة** ليس خارجًا **البتّة** عن إطار **الدّين**، ولكن المسيحيّة بمعارضتها للإيروسيّة، تكون بذلك قد وجهت التهمة إلى أغلب الأديان. **وبوجه ما، فإنّه من المحتمل أن تكون المسيحيّة أقلّ الأديان تدينًا.**

لا أريدُ أن يُساء فهمي.

في البداية، تعمّدت تغييب الفرضيات التي لم تبدُ لي أي واحدة منها أفضل من الأخرى. فما من شيء يشدّني إلى تقليد ما بعينه. وبهذا الوجه لا يمكنني أن أتغافل عمّا تكتسيه النزعة الإخفائية Occultisme أو الباطنيّة Esotérisme من أهميّة باعتبارها تتماشى مع [تجربة] الحنين الدينيّ Nostalgie religieuse، ولكنّني ابتعد عنها رغم كل شيء لأنّها تتعلّق باعتقاد ما بعينه. بل إنه خارج الفرضيات المسيحيّة، تشكّل الفرضيات الإخفائية أكثر الفرضيات إزعاجًا في نظري، إذ رغم كونها تُطرح في عالم تهيمن عليه مبادئ العلم، إلاّ أنّها تتغافل عمدًا عن تلك المبادئ. فهذه الفرضيات تجعل من الشخص الذي يقبل بها كمثل ذلك الإنسان الذي يعلم بوجود علم الحساب ولكنه يرفض أن يصوّب أخطاءه في



عملية الجمع. إن العلم لا يحجب عنّي الحقيقة (لا يمكنني بسبب ذهولي إلا أن أسيء الاستجابة لشروطه)، مثلما أن الحساب لا يربكني. أنا أريد أن يقال لي إن «اثنان مع اثنان يساوي خمسة». ولكن إذا طلب منّي أحدهم تفسيرًا، فإنني سأنسى حقيقة «خمسة» و«اثنان مع اثنان». ولا أحد في رأيي يمكنه أن يطرح مشكل الدين بالإنطلاق من الحلول السخيفة التي يدحضها **روح الصرامة** الحالي. فلا أكون رجل علم عندما أتحدّث عن تجربة باطنيّة وليس عن مواضيع Objets، ولكنّني عندما أتحدث عن المواضيع، فإنني أقوم بذلك على طريقة رجل العلم بمقتضى الصرامة التي لا غنى عنها في مجال العلم.

بل يمكنني القول إن تعطّشًا كبيرًا إلى الأجوبة المتسرّعة يتدخّل في الموقف الدينيّ غالب الأحيان إلى درجة أن **الدّين** اصطبغ بمعنى استسهال الأمور وإن كلماتي الأولى توحي إلى القراء غير المتفطنين أن الأمر يتعلّق بمغامرة فكرية وليس بذلك المسار الدائم الذي يضع الفكر **خارج الواقع** إن اقتضى الأمر، ولكن **عبر طريق** الفلسفة والعلوم بحثًا عن كلّ ما هو متاح له.

ومهما يكن من الأمر، سوف يدرك الجميع أنه ليس للفلسفة ولا للعلم القدرة على تصور المشكل الذي طرحه الرجاء الدينيّ Aspiration religieuse. ولكن سيدرك الجميع أيضًا أن هذا الرجاء، في الظروف التي توفرت، لم يستطع إلى حدّ الآن أن يترجم نفسه إلا في أشكال مشوّهة. فلم تتمكن الإنسانيّة أبدا من أن تستهدف ما يبحث عنه الدين منذ البدايات، اللهمّ إلا في عالم يخضع فيه ذلك البحث لأسباب مريبة خاضعة إمّا لحركات الرغبات المادية أو لأهواء عابرة: تستطيع الإنسانيّة مقاومة هذه الرغبات وهذه الأهواء، وتستطيع أيضًا أن تستجيب لها، ولكنها لا تستطيع تجاهلها. يجب أن يتمّ تخليص البحث الذي بدأه **الدين** - ويواصله- من تقلبات التاريخ، مثله في ذلك مثل البحث العلمي. وليس معنى ذلك أن الإنسان لم يخضع كلّيًا إلى تلك التقلّبات، ولكن ذلك يصدق فقط على الماضي. لقد حانت اللحظة، التي هي لحظة عابرة دون شك، والتي لم نعد لحسن الحظ مضطرين فيها إلى انتظار قرار الآخرين (الذي يكون في شكل تصور وثوقيّ) قبل أن نكون قد اكتسبنا التجربة التي نبحث عنها. ويمكننا إلى حدود هذه اللحظة أن نعبّر بحرية عن نتيجة هذه التجربة.

أستطيع بهذا الوجه أن انشغل **بالدين** ليس كالأستاذ الذي يقوم بالتأريخ له، ذلك الذي يتحدث مثلًا عن «براهمان» Brahman، ولكن مثل «براهمان» نفسه. ومع ذلك فأنا لست «براهمان» ولا أحدًا من هذا القبيل. إذ عليّ أن أتوخّى تجربة



انفرادية Solitaire دون تقاليد ولا طقوس ودون أي شيء يوجّهني أو يعرقلني. وفي كتابي هذا، أنا اعبّر عن تجربة دون أن استنجد في ذلك بأي شيء مخصوص. وتتمثّل مهمتي في سياق ذلك في التعبير عن **التجربة الباطنيّة فقط** – أي عن **التجربة الدينيّة** حسب رأيي – حيث يكون ذلك خارج تلك الأديان المعروفة.

وبذلك يكون بحثي المرتكز أساسًا على **التجربة الباطنيّة** مختلفًا من حيث المنبع عن عمل مؤرخ الأديان أو عمل الاتنوغرافي Ethnographe أو عالم الاجتماع. ومن المؤكد أن السؤال يطرح نفسه حول ما إذا كان باستطاعة هؤلاء أن يوجّهوا أنفسهم عبر معطيات كوّنوها بمعزل عن **تجربة باطنيّة** كانوا قد عاشوها بالتزامن مع تجربة معاصريهم من جهة، والتي هي من جهة أخرى، وإلى حدّ ما، تجربتهم الشخصية وقد تغيرت بسبب الاحتكاك بالعالم الذي كان يمثل موضوع دراستهم. ولكن يمكننا تقريبًا الإقرار فيما يتعلّق بهؤلاء: إنه **بقدر ما تتدخل تجربتهم بدرجة أقلّ** بقدر ما يكون عملهم أكثر أصالة. أنا لا أقول بقدر ما تكون تجربتهم أكبر ولكن **بقدر ما يقلّ تدخّلها**. فأنا مقتنع في الحقيقة بفائدة أن يكون للمؤرخ تجربة عميقة. ولكن إذا كانت له كذلك تجربة، فمن الأفضل أن يتناساها وأن يقتصر على مباشرة الظواهر من الخارج. صحيح أنه لا يستطيع أن ينساها بشكل تام لكي يختزل معرفة الظواهر كليّا في تلك المعرفة المتاحة له من الخارج – وهذا أفضل في الواقع –، ولكن الهدف الأسمى هو أن **تفرض هذه التجربة نفسها عليه**، طالما أنه لا غنى عن هذا المصدر للمعرفة وطالما أن الخوض في شأن الدين دون عودة باطنيّة إلى التجربة التي عشناها هو عمل سيقود إلى أعمال باهتة تراكم المادة العاطلة الخالية من أي انتظام أو معقولية.

وفي مقابل ذلك، فإنني عندما أباشر الظواهر في ضوء التجربة التي لديّ عنها، فإنني أدرك ما سأخسره بالتفريط في موضوعيّة العلم. أوّلا، ولقد قلت ذلك، لا أستطيع حرمان نفسي بشكل اعتباطي من المعرفة التي يتيحها لي ذلك المنهج اللاشخصي Méthode impersonnelle: فتجربتي تفترض دائمًا معرفة المواضيع التي تدرسها (والتي هي في مسألة الإيروسيّة، الأجساد على الأقل وفي مسالة الدين تلك الصورة الرّاسخة التي لا يتسنى للممارسة الدينيّة **المشتركة** أن تتحقق في غيابها). فهذه الأجساد لا تتاح لنا إلا في الإطار الذي تكون قد اكتسبت فيه دلالتها تاريخيًا (قيمتها الإيروسيّة Valeur érotique). لا نستطيع فصل التجربة التي لدينا عنها، عن تلك الصور الموضوعيّة أو عن مظهرها الخارجي ولا كذلك عن تجليها التاريخي. وعلى صعيد الإيروسيّة، ترتبط تغيرات الجسد الخاص



التي تستجيب للحركات الحيّة التي تثيرنا باطنيًا، هي نفسها بالسمات المغرية والمدهشة للأجساد المجنّسة Corps sexués.

لا يتوقف الأمر عند كون المعطيات الدقيقة التي تأتينا من كل صوب تنسجم مع **التجربة الباطنيّة** التي تناسبها، ولكنها أيضًا تساعد هذه التجربة على الإفلات من الوجود العرضي الذي تتسم به حياة الفرد. فمهما كان ارتباط هذه التجربة بموضوعيّة العالم الواقعي، فإنّها تقحم ضرورةً عنصرًا اعتباطيًا. وما لم يكن لها السمة الكونية للموضوع الذي يناسبها، سيكون الكلام عنها مُحالًا. وقياسًا على ذلك فإنه لا يمكننا أن نتحدث عن الإيروسيّة ولا عن الدين دون تجربة.

شروط تجربة باطنيّة لا- شخصية: التجربة المتناقضة للمحرّم والانتهاك.

مهما يكن من الأمر، فإنه من الضروري أن نضع الدراسة الأقل تعمّقًا **قدر الإمكان في معنى التجربة**، في مواجهة تلك الدراسة التي تتقدم فيها بثبات. ويجب أن نقرّ أيضًا أنه ما لم يقع القيام بالتجربة الأولى أولًا، فإن الثانية ستبقى عرضة للصدفة التي ألفناها. ومن المؤكد أخيرًا أن شرطًا نراه كافيًا قد أصبح الآن متاحًا، ولكن ذلك لم يحصل إلاّ في فترة متأخّرة.

فسواء أتعلق الأمر بالإيروسيّة (أو بالدين إجمالًا) فإن **تجربتهما الباطنيّة** الواعية كانت مستحيلة في زمن لم تكن فيه لعبة التوازن بين المحرّم والانتهاك، التي تتيح إمكانية هذا وذاك[الإيروسيّة والدين] في الوقت نفسه، لعبة معروفة. بل إن المعرفة بوجود هذه اللعبة غير كافية. إذ تقتضي المعرفة بالإيروسيّة أو بالدين تجربة شخصية متكافئة ومتناقضة عن المحرّم والانتهاك.

هذه التجربة المضاعفة نادرة الحصول. فالتجربة الإيروسيّة أو الدينيّة تثير بشكل أساسيّ سلوكيّات المحرّم لدى البعض وسلوكيات مناقضة لدى البعض الآخر. أما سلوكيات المحرّم فهي تقليدية. ثمّ إن السلوكيات الثانية نفسها مشتركة على الأقل في صورة ادّعاء للعودة إلى **الطبيعة** التي يعارضها المحرّم. ولكن الانتهاك يختلف عن «العودة إلى الطبيعة»: **إذ هو يرفع المحرّم دون أن يلغيه**[1]. وهنا تكمن القوة الدافعة للإيروسيّة، وهنا أيضًا تكمن القوة المحركة للأديان. وسأستبق هنا مسار هذه الدراسة بتوضيح ما أقوله عن الترابط العميق

---

1 - لا حاجة للتأكيد على الطابع الهيغلي لهذه العملية التي تتوافق مع اللحظة الجدلية المعبر عنها بالفعل الألماني غير القابل للترجمة *Aufheben* (التجاوز مع الاحتفاظ)



بين القانونLoi وانتهاك القانون Transgression de la loi منذ البداية. ولكن إذا كان من الصحيح أن الحذر (الذي هو الحركة المستمرة للشك) ضروري بالنسبة إلى من يسعى إلى وصف **التجربة** التي أتحدث عنها، فسيكون من الواجب أن يتوافق هذا الحذر مع الشروط التي يمكنني صياغتها منذ الآن.

علينا أن نتذكر أولًا أن مشاعرنا تنزع إلى إضفاء طابع **شخصي** على رؤانا. ولكن هذه الصعوبة عامة. فمن السهل بوجه ما، حسب رأيي، تصور **ما تلتقي فيه تجربتي الباطنيّة** مع تجارب الآخرين وكذلك تصوّر الوسيلة التي تجعلني **أتواصل** معهم. ليس ذلك مقبولًا في العادة، ولكن ما تتسم به هذه القضية من عمومية وغموض يجعلني لا أتوقف عندها. وهو ما يدفعني إلى المرور إلى شيء آخر: فالعراقيل التي تعترض التعبير عن **التجربة** تبدو لي من طبيعة مغايرة: إنّها تتعلق **بالمحرّم** الذي يؤسسها وبالنفاق الذي أتحدث عنه والذي يوفّق بين أشياء لا يمكن التوفيق بين مبادئها، أي بين احترام القانون وانتهاكه، أو بين المحرّم والانتهاك.

لا بد هنا من الاختيار بين أمرين: إما أن يدخل المحرّم حيّز الفعل ومن ثمة فإن **التجربة** لن تحصل، أو هي لا تحصل إلا خفية Furtivement، فتبقى بذلك خارج حقل الوعي، أو إنه لا يكون هناك دور للمحرم: وهي الحالة الأقلّ ملائمة. ليس المحرّم في أغلب الأحيان مبررًا بالنسبة إلى العلم، إذ هو حالة مرَضية Pathologique ناتجة عن العصاب Névrose. لذا فهو موضوع يُعرف من **الخارج** Du dehors: وحتى وإن كانت لدينا عنه تجربة شخصية، فإننا باعتبارنا إيّاه مرَضيّا، نكون قد جعلنا منه آلية خارجية تسللت خلسة إلى وعينا. هذه الطريقة في النظر لا تلغي التجربة، ولكنها تضفي عليها دلالة أقلّ قيمة. وبذلك فإنه عندما يتمّ وصف المحرّم والانتهاك، فإنهما يوصفان باعتبارهما مواضيعًا، حيث يتمّ ذلك من قبل المؤرخ أو الطبيب النفسي (أو المحلل النفسي).

تكون الإيروسيّة منظورًا إليها من قبل العقل باعتبارها شيئًا Une chose مثل الدين تمامًا عبارة عن شيء أو موضوع يتجاوز الطبيعة. وسيظلّ كلّ من الإيروسيّة والدين مجهولان بالنسبة إلينا ما لم نجرؤ على تنزيلهما في إطار التجربة **الباطنيّة**. عندما نستسلم إلى المحرّم حتّى وان كان ذلك دون علم منّا، فإننا سنكون قد وضعناهما في إطار **الأشياء** التي نعرفها من الخارج. فالمحرّم الذي يتمّ الخضوع إليه دون رعب، لم يعد متعارضًا مع الرغبة التي تشكل دلالته العميقة. والأنكى من ذلك هو أن العلم الذي يريد أن يعالج المحرّم بصفة موضوعيّة ينطلق هو نفسه



من المحرّم ولكنه يرفضه في الوقت نفسه باعتباره ليس عقلانيًا! فلا شيء سوى التجربة الجوّانيّة L'expérience du dedans يمكنه أن يكشف السمة العامّة للمحرّم، تلك السمة التي يجد فيها في النهاية تبريره. إذا سلكنا سلوك العلماء فإننا سنقارب المواضيع باعتبارها خارج ذواتنا: ورجل العلم نفسه يصبح في العلمِ موضوعًا خارج الذات (ولكنه لا يستطيع أن يقوم بذلك ما لم ينف نفسه أولًا باعتباره ذاتا). سيكون كل شيء على ما يرام إذا ما تمّت إدانة الإيروسيّة، أي إذا ما قمنا بإقصائها والتخلّص منها مسبقًا، ولكن إذا ما قام العلم (مثلما يفعل ذلك دائمًا) بإدانة الدين (الدين الأخلاقي La religion morale) الذي يتجلّى في هذا السياق بمثابة أساس للعلم، سنكون بذلك قد توقفنا عن معارضة الإيروسيّة معارضة مشروعة. ويتوجب علينا **ونحن نتوقف نهائيًا عن معارضتها**، أن نتوقف عن النظر إليها باعتبارها شيئًا خارجيًا بالنسبة إلينا[1]. أي أنه علينا مقاربتها باعتبارها نبض الكينونة في صميمنا.

وعندما يكون تدخل المحرّم تامّاً فإن الأمر يكون صعبًا. لقد قام المحرّم من قبل بمهامّ العلم: فقد أبعد موضوعه الذي كان يحرّمه عن مجال الوعي، وأخفى في الوقت نفسه عن وعينا -عن الوعي الواضح على الأقل- موقف الرهبة الذي نتج عنه المحرّم. غير أن إقصاء الموضوع الذي يثير الخوف والاضطراب كان ضروريًا من أجل وضوح عالم النشاط، أي العالم الموضوعي الذي لا يشوبه أي اضطراب. فلم يكن في إمكان الإنسان في غياب المحرّم وأولويته أن يدرك مستوى الوعي الواضح والمتميز الذي يرتكز عليه العلم. فالمحرّم يزيح العنف، وحركات العنف لدينا (والتي من بينها تلك التي تستجيب إلى الدوافع الجنسيّة) تدمّر فينا ذلك الانتظام الهادئ الذي لا يتسنى في غيابه تصوّر إمكان الوعي البشري. ولكن إذا كان الوعي يهتمّ بالحركات الغامضة للعنف فإن ذلك يدل أولًا على أنه قد تمكن من التشكل في مأمن من المحرّمات: ويفترض ذلك مرة أخرى أنّنا نستطيع تسليط ضوء الوعي على هذه المحرّمات نفسها، التي لا يكون الوعي في غيابها ممكنًا. لا يمكن للوعي إذن أن ينظر إلى المحرّمات باعتبارها خطأً نكون نحن ضحاياه، ولكن باعتبارها الشعور الأساسي المقوّم للإنسانيّة. فحقيقة المحرّمات هي مفتاح فهم موقفنا الإنسانيّ [في هذا العالم]. ويجب علينا، بل

---

1 - يصحّ ذلك على علم النفس بأكمله، ولكن دون الإيروسيّة والدين لا يكون علم النفس سوى سلة فارغة. فانا أراهن إلى حدود هذه اللحظة على الالتباس بين الإيروسيّة والدين ولكن لا شيء سوى تقدم هذا العمل يمكنه أن يوضح ذلك.



ويمكننا أن ندرك بوضوح أن المحرّمات ليست مفروضة علينا من الخارج. وهو ما يتجلّى لنا خلال القلق، أي في اللحظة التي **ننتهك** فيها المحرّم، خاصة في تلك اللحظة المعلّقة التي لا يزال فيها المحرّم نشطًا، وحيث نستسلم رغم ذلك لذلك الدّافع الذي يتعارض معه. فعندما نمتثل إلى المحرّم، أي عندما نكون في وضع خضوع له، فإنه لن يكون لنا البتة وعي به. غير أنّنا نشعر لحظة انتهاكه بالقلق الذي لن يكون له وجود في غيابه: وتلك هي تجربة الخطيئة L'expérience du péché، التي هي تجربة تقود إلى **الانتهاك التام** Transgression achevée، أي إلى الانتهاك الموفّق الذي يحافظ على المحرّم من **أجل التمتّع** به. **فالتجربة الباطنيّة للإيروسيّة تقتضي من ذلك الذي يعيشها درجة حساسيّة** Sensibilité **إزاء الخوف المؤسس للمحرّم أقلّ من حساسيّته إزاء الرغبة التي تقود إلى انتهاكه.** وتلك هي الحساسية الدينيّة Sensibilité religieuse التي تجمع دائماً بين الرغبة والرّعب، أي بين اللذّة القصوى والقلق.

وبناء على ذلك فإن أولئك الذين يجهلون أو لا يدركون إلا بشكل غامض مشاعر القلق Angoisse والغثيان Nausée أو الخوف الشائعة بين فتيات القرن الماضي، عاجزون عن إدراك هذه الحساسية الدينيّة، ويصدق الأمر نفسه على أولئك الذين تقيّدهم هذه المشاعر. ليس لهذه المشاعر أيّة صفة مرضية، ولكنها بالنسبة إلى حياة الإنسان الفرد كاليرقانة Chrysalide بالنسبة إلى الحيوان الذي اكتمل تكوينه. **فالتجربة الباطنيّة** للإنسان معطاة في لحظة اختراق اليرقانة التي يعي فيها بتمزيق نفسه وليس بالمقاومة التي تعترضه من الخارج. ويرتبط تجاوز الوعي الموضوعي الذي قيّده غشاء اليرقانة من الداخل بهذا الانقلاب تحديدًا.



الفصل الثاني:

المحــرّم في علاقتــه بالمــوت

L’interdit lié à la mort

التعارض بين عالم العمل - أي عالم العقل - وعالم العنف:

سأعالج بصورة منهجية في التحليلات اللاحقة التي سأتطرق فيها إلى موضوع الإيروسيّة الحارقة L’érotisme brûlant (أعني ذروة الإيروسيّة) ذلك التعارض بين شيئين يتعذر التوفيق بينهما هما المحرّم والانتهاك: Transgression

ففي كل الأحوال، ينتمي الإنسان في الوقت نفسه إلى عالَمي المحرّم والانتهاك، حيث تتمزّق حياته بينهما مهما فعل. إن عالم العمل والعقل هو أساس الحياة الإنسانيّة، غير أن هذا العمل لا يستهلكنا كليّا، ذلك أنه من المحال أن يكون امتثالنا للعقل دون حدود رغم تحكمه فينا. يشيّد الإنسان العالم العقلاني بعمله ولكنّ عمقًا عنيفًا يظلّ راسخًا فيه دائمًا. بل إن الطبيعة نفسها عنيفة، ومهما كانت درجة تعقّلنا، فإنّ عنفًا ما يمكنه أن يستبدّ بنا من جديد. ولن يكون هذا العنف هو العنف الطبيعي لكائن عاقل يستسلم إلى تلك الحركة الباطنيّة التي يتعذّر عليه إخضاعها للعقل، رغم أنه كان يجتهد في طاعة هذا العقل.

ثمة شيء ما في الطبيعة ترسّخ أيضًا في الإنسان يتمثّل في حركة **تتخطّى الحدود** باستمرار. فمن المحال أن يوضع حدّ لهذه الحركة إلّا جزئيًا. بل لا يمكننا عمومًا أن نتفطّن إلى هذه الحركة. فهي من حيث طبيعتها ممّا لا يمكن التفطن له بأي وجه، غير أنّنا نحيا في الحقيقة في ظلّ هيمنتها: فالكون الذي يحضننا لا يستجيب لأيّة غاية يحددها العقل، وإذا أردنا أن نجعل له غاية إلهية، فإننا بذلك نجمع برعونة بين العقل وذلك الإسراف اللاّمتناهي Excès infini الذي يشهد عليه



عقلنا. فالإله الذي نريد أن نكوّن عنه فكرة قابلة للفهم[1]، لا يكفّ عبر الإسراف الكامن فيه عن تخطّي حدود العقل، متجاوزًا بذلك هذه الفكرة.

ويتجلّى الإسراف في حياتنا بقدر ما يتغلّب العنف على العقل. حيث يشترط العمل مسلكية يكون فيها حساب الجهد المسند إلى الفعاليّة المنتجة قارّا. إنه يشترط مسلكية عاقلة لا تكون فيها الحركات المضطربة التي تحصل خلال الاحتفال، وعمومًا خلال اللعب، حركات منتظمة. فما لم نستطع كبح هذه الحركات، لن نكون قادرين على العمل، فالعمل على وجه التحديد هو ما يبرر إسكاتها. تهب هذه الحركات إلى من يستسلم لها انتشاء فوريّا: أمّا العمل فإنه على العكس يَعدُ أولئك الذين يستغرقهم بفوز لاحق لا جدال حول أهميّته على الأقل مقارنة بما هم عليه في الحاضر. فمنذ الأزمنة الأكثر قدمًا[2]، كان العمل قد خلق حالة من الاسترخاء توقّف بفضلها الإنسان عن الاستجابة إلى الدافع المباشر الذي يتحكّم فيه عنف الرغبة. ولا شكّ أنه من غير المعقول دائمًا القيام بوضع حركات مضطربة ليست لها ضرورة قارّة في مواجهة الاسترخاء Détachement الذي هو أساس العمل. فرغم ذلك، يجعل العمل الذي نشرع في القيام به الاستجابة للطلبات المباشرة مستحيلة، تلك الطلبات التي قد تجعلنا غير مبالين بنتائج مرغوبة ولكن قيمتها لا تتحدّد إلا بالنظر إلى وقت لاحق. فالعمل يمثل غالب الأحيان شأنا يهمّ جماعة ما، وفي الوقت المخصص للعمل يجب على الجماعة أن تصدّ حركات الإسراف المُعدية التي لا تتضمّن سوى الانسياق المباشر في الإفراط. أي في العنف. وكذلك تدرك الجماعة الإنسانيّة المنشغلة في جانب منها بالعمل نفسها في **المحرّمات** التي لن تشكّل في غيابها **عالم العمل** الذي يحدد ماهيّتها.

---

1 - أي الله باعتباره مفهوما ومحدّدا: فاللاّتناهي أو بالأحرى الإسراف اللاّمتناهي يحوّل هذه القوة إلى قوة غامضة غير مفهومة، بمعنى غير محدّدة. (المترجم)

2 - لقد أسس العمل الإنسان: فالآثار الأولى للإنسان هي تلك الأدوات الحجريّة التي خلّفها. وفي نهاية المطاف يبدو أن الأسترالوبيتاك Australopithèque الذي كان بعيدًا عن الصورة التي نتمثّلها، قد ترك مثل هذه الأدوات. عاش الأسترالوبيتاك ما يقارب المليون سنة قبلنا (في حين أن إنسان النياندرتال Neandertal، الذي تعود إليه أولى القبور إلى عهده لا يتقدم علينا إلّا ببضعة مئات آلاف السنين).



إن الموضوع الأساسي للمحرّمات هو العنف:

ما يمنع من رؤية هذا التمفصل الحاسم للحياة الإنسانيّة في بساطته هو تلك النزوة التي كانت تتحكم في وضع القواعد الصارمة للمحرّمات والتي كانت تضفي عليها تفاهة ظاهرة. وفي غالب الأحيان يمكننا عندما ننظر إلى المحرّمات في مجموعها وبصفة خاصّة عندما نأخذ بعين الاعتبار تلك التي لم نتوقف بعد عن الامتثال لها دينيّاً، أن نرجع دلالتها إلى عنصر بسيط. يمكنني الآن أن أكشف عن هذا العنصر ولكن دون أن أكون قادرًا على إبرازه للتوّ (فلا تتضح مشروعيّة ذلك إلا بقدر ما أتقدّم في هذه المعالجة التي أردت أن تكون منتظمة): إن ما يستبعده عالم العمل بواسطة المحرّمات هو العنف، وفي المجال الذي أبحث فيه يتعلّق الأمر في الوقت نفسه بالتكاثر الجنسي وبالموت. ولكن، يتمّ كشفُ ترابطهما الخارجي منذ البداية في **الفضاء السادي** L'univers sadique المتاح لتأمّل كلّ من يفكّر في الإيروسيّة. إن «ساد» – وهذا ما أراد قوله– يثير عمومًا رعب أولئك الذين يزعمون أنهم معجبون به وهم لم يجرّبوا بأنفسهم هذا الأمر المقلق: ألا وهو أن حركة الحبّ عندما تبلغ ذروتها، تصبح حركة فناء. فلا يجب أن تظهر هذه الصلة في صورة مفارقيّة: لأنه لا يمكن فهم الإسراف الذي ينبع منه التكاثر وذلك الإسراف المتمثل في الموت إلاّ مُجتمِعَيْن. ولكن يبدو منذ البداية أن المحرّمين الأوّلين يتعلّق أوّلهما بالموت وثانيهما بالوظيفة الجنسيّة.

المعطيات ما قبل التاريخيّة ذات الصلة بالموت:

«لا تقتل». Tu ne tueras point و«لا تقربوا اللحم إلّا في الزواج... L'œuvre de chair n'accompliras qu'en mariage» هاتان هما الوصيّتان الأساسيتان اللتان جاء بهما الإنجيل، واللتان لن نتوقف عن طاعتهما بشكل أساسي.

وأوّل هذين المحرّمين هو نتيجة للموقف الإنسانيّ إزاء الموتى.

أعود إلى تلك المرحلة المتقدّمة لنوعنا البشري حيث تقرّر مصيرنا. فحتى قبل أن يصبح الإنسان على الصورة التي هو عليها اليوم، كان **إنسان النياندرتال**، ذلك الذي يطلق عليه المِؤرخون إسم **الإنسان الصانع** Homo faber، كان غالبًا ما يبرع في صنع أدوات حجريّة متنوّعة ينحت بواسطتها الحجر – أو الخشب. هذا الصنف من البشر الذي عاش مائة ألف سنة قبلنا كان يشبهنا منذ تلك الفترة، ولكن رغم أنه يتمتّع بالانتصاب العمودي مثلنا، فانه كان يشبه «الأنثروبويد» أيضًا. كانت ساقاه منحنيتان قليلًا عند المشي حيث كان يتّكأ على الطرف الخارجيّ للرّجل



أكثر من إتّكائه على باطن القدم، ثم إنه لم يكن يتمتّع مثلنا بتلك الرقبة الحرّة (رغم أن بعض البشر قد احتفظوا بشيء ما من سمات القردة) كان لديه جبين منخفض وحاجب مقوّس وبارز. لا نعرف من هذا الإنسان البدائي إلّا عظامه ولا يمكننا أن نعرف بدقّة سمات وجهه أو حتى إذا ما كانت تعابيره إنسانيّة أم لا. نحن نعرف فقط أنه كان يعمل وأنه قد تخلّص من العنف.

إذا نظرنا إلى مجمل حياته، فسنرى أنه قد ظلّ يتحرّك في مجال العنف (لا بل إننا نحن أيضًا لم نغادره كليّا). غير أنه كان قد أفلت جزئيًا من سلطانه. لقد كان يعمل. ولدينا ما يشهد على كفاءته التقنية في ما خلّفه من أدوات حجريّة عديدة ومتنوّعة. ولقد كانت هذه الكفاءة ملحوظة، مثال ذلك أنه دون فكر معمّق، ولكن بفضل قدرته على أن يستعيد وأن يحسّن التصوّر الأوّلي، لم يكتف بالتوصّل إلى نتائج منتظمة فقط، بل أيضًا إلى نتائج أمكنه تحسينها على المدى البعيد. ثمّ إنّ هذه الأدوات ليست الأدلة الوحيدة لديه على معارضة ناشئة للعنف، ذلك أن القبور التي تركها **إنسان النياندرتال** تشهد هي الأخرى على ذلك.

إن ما رأى فيه هذا الإنسان بسبب العمل أمرًا مزعجًا ومخيفًا - بل وعجيب أيضًا - إنما هو الموت.

والعصر الباليوليتيكي الأوسط هو الحقبة الذي يحددها علم ما قبل التاريخ **لإنسان النياندرتال**. فمنذ العصر الباليوليتكي الأدنى الذي يبدو أنه قد سبق هذا العصر بمئات آلاف السنين، كان هناك كائنات إنسانيّة شبيهة جدًا به، وقد خلّفت شواهد على عملها مثل النياندرتاليين: وتدفع عظام هؤلاء البشر الأوائل التي تمّ العثور عليها إلى الاعتقاد أن الموت كان قد بدأ بإثارة اضطرابهم منذ تلك الفترة. لقد كانت الجماجم على الأقل قادرة على أن تثير انتباههم. غير أن الدفن، كما تمارسه الإنسانيّة دينيًا إلى حدّ اليوم، ظهر عمومًا في نهاية العصر الباليوليتيكي الأوسط: أي قبل اندثار إنسان النياندرتال بزمن قصير وقبل مجيء ذلك الإنسان الذي يشبهنا تمامًا والذي يطلق عليه مختصّو ما قبل التاريخ اسم **الإنسان العاقل** Homo sapiens (محتفظين بتسمية **الإنسان الصانع** Homo faber للإنسان الأكثر قدمًا).

إن استخدام الدفن هو الشاهد على وجود **محرّم** يشبه محرّمنا يتعلّق بالموتى وبالموت. وعلى الأقل في صورة غامضة، كانت ولادة هذا المحرّم سابقة منطقيًا على هذا الاستعمال. بل يمكننا الإقرار بوجه ما أن هذه الولادة تسادفت مع ولادة العمل، وذلك بطريقة تكاد لا تُدرَكُ حتى أنه لم يبق عنها أيّ شاهد، وإلى درجة أنها



كانت مجهولة من قبل أولئك الذين عاشوها أنفسهم. يتعلّق الأمر في هذا السياق بالتفريق بين جثّة الإنسان وبقية الأشياء مثل الأحجار. فلا يزال هذا الاختلاف يميّز اليوم الكائن البشري مقارنة بالحيوان: إنّ ما نسمّيه الموت هو في المقام الأول ذلك الوعي الذي لدينا عن هذا الأمر. يتمّ بهذا الوجه إدراك المرور من حالة الحياة إلى حالة الجثة، أي إلى ذلك الموضوع المزعج بالنسبة إلى الإنسان، ذلك الموضوع المتمثل في جثّة إنسان آخر. فالجثّة بالنسبة إلى كل واحد من أولئك الذين تثير دهشتهم هي صورة عن مصيره. إنّها تشهد على عنف ليس فقط مدمّرًا لإنسان ما بل مدمّرًا لكل البشر. و**المحرّم** الذي يستبدّ بالآخرين عند رؤية جثّة هو ذلك التراجع recul الذي **يستبعدون فيه العنف**، والذي **يتخلّصون فيه من العنف**. وبذلك علينا أن نفهم تمثّل العنف الذي يجب أن ننسبه جزئيًا إلى البشر البدائيين في تعارضه مع حركة العمل التي يحكمها انتظام العقل. لقد تمّ التفطن منذ مدّة إلى الخطأ الذي وقع فيه «لفي برول» Lévy Bruhl الذي رفض أن يكون للبدائي نمط تفكير عقلاني والذي لم ينسب إلى البدائيين سوى تلك الإنزياحات والتمثلات الغامضة التي تميّز موقف **المشاركة** لديهم[1]: من البديهي اليوم أن العمل ليس أقلّ قدمًا من الإنسان. ورغم أن الحيوان لا يجهل العمل دائمًا، فإن العمل الإنسانيّ المتميّز عن عمل الحيوان لا ينفصل أبدًا عن العقل. إنه يدل على الوعي بفائدة الأداة وبسلسلة الأسباب والنتائج التي سيؤثّر فيها. فالقوانين التي تقود العمليات المتحكّم فيها والتي ينبع منها، أو التي تصلح لها الأدوات، هي منذ البداية قوانين العقل. إنّها القوانين التي تنظم التغيّرات التي يتصوّرها العمل ويحققها. ومن المؤكد أنه لا يمكن لإنسان بدائي أن يُمَفصلُ هذه القوانين في لغة تمكّنه من الوعي باختياراته، ولا كذلك من الوعي بالاختيار أو حتى الوعي باللغة نفسها. لا بل إن العامل الحديث نفسه لا يستطيع في غالب الأحيان صياغتها، رغم أنه يمتثل لها بشكل تام. لقد استطاع البدائي في بعض الحالات أن يفكر -- بطريقة تعوزها الحكمة كما بيّن ذلك «لفي برول» وأن يعتقد أن شيئًا ما موجود وغير موجود في الوقت نفسه، أو إنه يمكن لهذا الشيء أن يكون في الوقت نفسه هُوَ هُوَ وهُوَغيره. صحيح أن العقل لا يتحكّم في كامل فكره، غير أنه كان يتحكّم

---

1 - يبقى أن توصيفات «لفي برول» دقيقة وذات أهميّة مؤكدة. فلو كان تحدث مثل «كاسيرار» عن «تفكير أسطوري» وليس عن «تفكير بدائي»، لكان قد تجنّب نفس الصعوبات. فالتفكير الأسطوري يمكنه أن يتساوق مع التفكير العقلاني الذي لا يمثل مع ذلك أصله. (المؤلّف)

يفكر البدائيون حسب «لفي برول» بطريقة «ما قبل منطقية» في حقيقة المشاركة. فهم يدركون مباشرة فيما يشبه التجربة الصوفيّة أن حقيقتي «الطبيعة» و«ما فوق الطبيعة» تتداخلان وأنهما ماثلتان في وعي الإنسان البدائي بالتساوق.. (المترجم)



فيه خلال حركة العمل. وبذلك تمكن الإنسان البدائي من تصور عالم للعمل أو عالم عقلاني يتعارض مع عالم العنف، دون أن يكون قد صاغ ذلك بوضوح[1].
من المؤكد أن الموت باعتباره لا نظامًا[2] désordre يختلف عن تنظيم العمل: لقد كان بإمكان الإنسان البدائي الشعور بأن نظام العمل هو جزء منه، في حين أن لا-نظام الموت يتجاوزه لأنه يجعل جهده بلا معنى. فاشتغال العقل يخدم حركة العمل، أمّا في حركة العنف فإن اللانظام يدمّر الكينونة نفسها التي هي غاية الأفعال المفيدة. وفي هذه الظروف، يتخلّص الإنسان الذي يتماهي مع النظام الذي يقيمه العمل، من العنف الذي يجري في الاتجاه المعاكس.

الخوف من الجثة بما هو علامة علىٰ العنف والتهديد بتفشي العنف:

لِنَقُلْ دون تردد إن للعنف وكذلك للموت الدّال عليه دلالة مضاعفة: فمن جهة يدفعنا الخوف المرتبط بالتشبّث بالحياة إلى الابتعاد عن الجثة، ومن جهة أخرى، ثمة شيء مهيب، ومرعب في الوقت نفسه، يبهرنا ويثير فينا اضطرابًا كبيرًا. سأعود إلى هذا الالتباس لاحقًا. فلا أستطيع في المقام الأوّل إلّا الإشارة إلى السمة الأساسية لحركة التراجع أمام العنف الذي يعبر عنها **المحرّم** المتصل بالموت.

فبالنسبة إلى أولئك الذين كان الميت يرافقهم قبل رحيله، كان من الضروري أن تكون الجثة موضوع اهتمام مستمرّ، ويجب أن نتصوّر أن هدف أقاربه، الذين هم ضحية العنف، هو حمايته من ضروب جديدة من العنف. فمنذ الأزمنة الأولى، يدلّ الدفن دون شك على الرغبة التي لدى أولئك الذين يقومون به، في حماية الأموات من نهم الحيوانات. ولكن هل كانت هذه الرغبة حاسمة في استقرار هذا التقليد؟ لا يمكننا اعتبارها العامل الرئيسي: من المحتمل أن الخوف من الأموات قد هيمن من بعيد على المشاعر التي طوّرتها الحضارة المترفّهة، لقد كان الموت علامة العنف الذي تمّ إقحامه في عالم يمكنه تدميره. ولقد كان الميّت في سكونه ذاك، يشارك في العنف الذي سُلّط عليه: وما كانت «عَدْوَاهُ Sa contagion» «تنطوي عليه هو التهديد بالدمار الذي هزمه هو نفسه. لقد كان الموت متأتيًا من دائرة غريبة عن العالم المألوف: دائرة لا يلائمها سوى نمط تفكير معارض لذلك الذي

---

1 – إن عبارات عالم مدنّس (= عالم العمل أو العقل) وعالم مقدّس (=عالم العنف)، هي مع ذلك قديمة جدًا. ولكن «مدنّس»، و«مقدّس» هي أيضاً كلمات تنتمي إلى لغة لاعقلانية.

2 – حالة الموت وحالات العنف التي تعبّر إجمالا عن الحركة الإيروسيّة هي حالات من اللانظام الذي يربك المسارات التي يتحكّم فيها انتظام العقل، وأوّل هذه المسارات هو العمل بطبيعة الحال. (المترجم)



يتحكّم في العمل. ولا شيء سوى التفكير الرمزي أو الأسطوري، الذي سمّاه «لفي برول» Levy Brühl خطأً بالبدائي، يستجيب إلى عنف يتمثل مبدؤه نفسه في تخطّي الفكر العقلاني الذي يعبر عنه العمل. وفي إطار هذا النمط من التفكير، لا يتوقّف العنف الذي يقطع بتسلّطه على الميّت المسار المنتظم للأشياء، عن أن يشكّل خطرًا حتّى بعد موت الشخص الذي تسلّط عليه. لا بل هو يمثل خطرًا سحريًا Danger magique قادرًا على أن يفعل بالانطلاق من الجثة بواسطة «العدوى». فالميّت يمثّل إذن تهديدًا يتربّص بالباقين: إذا كان لا بدّ لهم من دفنه، فإن الأمر يتعلّق بحماية أنفسهم من «عدواه» أكثر ممّا هو متعلّق بحمايته. وعادة ما ترتبط «العدوى» بتحلل الجثّة، الأمر الذي يرى فيه [الأحياء] قوّة رهيبة معادية. إن اللّانظام الذي هو الفساد القادم بيولوجيا، والذي هو مثل الجثة الجديدة صورة عن المصير، يحمل في ذاته تهديدًا. لم نعد نؤمن بالسحر المعدي ولكن من منّا لا يصفرّ وجهه عند رؤية جثة تكسوها الديدان؟. لذلك ترى الشعوب القديمة في جفاف العظام دليلًا على إنّ التهديد الذي قام لحظة الموت قد خفّ وطؤه. وفي أغلب الأحيان، يمثل الميّت نفسه، الذي أصبح جزءًا من سلطان العنف طرفًا في لا نظام العنف، وما تكشفه هذه العظام التي ابيضّت في النهاية إنما هو التخفيف من وطأة هذا العنف.

محـــرّم القتـــل:

لا يبدو المحرّم معقولًا دائمًا في حالة الجثّة. ففي **الطوطم والمحرّم** Totem et tabou يقرّ فرويد، بسبب معرفته السطحيّة بمعطيات الأثنوغرافيا التي كانت أقلّ تقدّمًا من اليوم، إن المحرّم (التابو Tabou) يتعارض عمومًا مع **الرغبة في اللّمس**. ومن المؤكد أن الرغبة في لمس الموتى في العهود السالفة لم تكن أقوى من اليوم. فالمحرّم لا يوجّه الرغبة بالضرورة: فالرعب في حضور الجثة يكون فوريًا ولا يمكن تفاديه، وهو بعبارة أخرى ما لا يمكن مقاومته. ولا يدفع العنف الذي يتخلّل الموت إلى الإغراء إلّا بمعنًى وأحد: عندما يتعلّق الأمر بتجسيده فينا ضدّ كائن حيّ، أي عندما تهيمن علينا الرغبة **في القتل**. فمحرّم الموت هو مظهر جزئي من المحرّم الشامل للعنف.

إنّ العنف في نظر القدامى هو سبب الموت دائمًا: صحيح أنه كان قادرًا على أن يفعل فعلًا سحريًا ولكنّ ثمة دائمًا طرف مسؤول عن ذلك، ثمة دائمًا عملية قتل. هاتان السّمتان متلازمتان. يجب علينا أن نهرب من الموت وأن نحمي أنفسنا



من القوى المنفلتة التي تسكنه. ثم إنه لا يجب أن ندع قوى أخرى تنفلت في داخلنا وتكون مماثلة لتلك التي كان الميت ضحيّتها، أي تلك التي تتملّكه الآن.

ومن حيث المبدأ، تشعر الجماعة التي يكوّنها العمل أن العنف الكامن في موت أحد أفرادها هو أمر غريب عن جوهرها. وينشأ لدى هذه الجماعة الشعور بالمحرّم Le Sentiment de l'interdit في مواجهة هذا الموت. غير أن ذلك ليس صحيحًا إلّا بالنسبة إلى أعضاء جماعة ما. فالمحرّم يشتغل بشكل تامّ داخل الجماعة. أما خارجها، أي في العلاقة بالغرباء، فصحيح أنّه يظلّ ملموسًا، إلاّ انتهاكه يكون ممكنًا رغم ذلك. وبهذا المعنى، تكون الجماعة التي يفصلها العمل عن العنف، منفصلة عنه زمن العمل وبالنظر إلى أولئك الذين يجمعهم العمل المشترك. غير أنه يتسنّى لتلك الجماعة أن تعود إلى العنف خارج ذلك الزمن المحدّد، مثلما يمكنها أن تنصرف إلى القتل في الحرب التي تواجه بينها وبين جماعة أخرى.

يكون قتل أفراد قبيلة معيّنة مباحًا إذا توفرت الشروط الملائمة لذلك، لا بل إنه يكون ضروريًا. إلّا أن أكثر المجازر جنونًا Hécatombes، لا تزيح اللعنة المسلّطة على القتل كليًا رغم تهوّر مقترفيها. فرغم أن «التوراة» يثير سخريتنا أحيانًا عندما يأمر الإنسان بعدم القتل، «لا تقتل». فإن عدم اكتراثنا بأهميّة ذلك يمثل موقفًا خادعًا. إذ أنّ المحرّم الذي لم يقع احترامه عند إزاحة الحاجز، يصمد رغم عملية الانتهاك. وليس بإمكان أكثر القتلة دمويّة أن يتجاهل اللعنة التي تحلّ به. ذلك أنّ اللعنة هي شرط مجده Condition de sa gloire. وبهذا الوجه، لا يمكن للانتهاكات المتلاحقة أن تستنفذ المحرّم، **كما لو أن المحرّم لم يكن أبدًا سوى وسيله لتسليط لعنة بطوليّة** Glorieuse malédiction **على من ينتهكه.**

وتنطوي هذه الجملة على حقيقة أولى: إن المحرّم الذي يؤسّسه الخوف، لا يطلب منّا طاعته فقط. فالموقف المقابل ليس مستبعدًا. إن قلب حاجز هو في حدّ ذاته أمر مغر. والفعل الممنوع يكتسب دلالة كان يفتقر إليها قبل أن يتلبّسه الرعب الذي يبعدنا عنه في هالة من المجد. فـ«لا شيء، كما كتب «ساد» Sade يمكنه أن يحتوي المجون.... والطريقة الحقيقيّة لمضاعفة الرغبة وإطالة أمدها هي أن نسعى إلى وضع حدود لها»[1]. ولِنَقُلْ: إنه لا شيء يمكنه أن يحتوى المجون...، أو بالأحرى، لا شيء عمومًا يمكنه أن يحدّ من العنف.

---

1 - *Les Cent-vingt journées de Sodome*. Introduction.



الفصل الثالث

المحـــرَّم وَصِلَتـــه بالتكـــاثر

L'Interdit lié à la reproduction

يوجد فينا محرّم كونيّ يتعارض مع الحرّية الحيوانيّة للحياة الجنسيّة:

سأعود لاحقًا إلى علاقة التكامل التي تجمع بين المحرّم الذي يستبعد العنف، وحركات الانتهاك التي تطلق له العنان. تتمتّع هذه الحركات المقابلة بضرب من الوحدة: فسابقًا، خَلُصتُ من رغبتي في المرور من «وضع الحاجز» La position d'une barrière إلى اللحظة التي يتمّ فيها قلبه Renversée، إلى التساؤل عن مجموعة من المحرّمات موازية لذلك الذي يُثيره الموت. ولم يكن بإمكاني أن أتكلّم إلّا بدرجة أقلّ عن المحرّمات التي تخصّ الحياة الجنسيّة La Sexualité. لدينا شواهد قديمة جدًا عن التقاليد المتعلقة بالموت: أما الوثائق ما قبل التاريخية عن الحياة الجنسيّة فهي أحدث عهدًا. بل هي حديثة العهد إلى درجة أنه لا يمكننا أن نستخلص منها شيئًا. توجد قبور من العصر الباليوليتكي الأوسط، ولكن الشواهد على النشاط الجنسي للبشر الأوائل لا ترقى إلى ما هو أبعد من العصر الباليوليتيكي الأعلى. لقد بدأ الفنّ (فنّ التمثيل La Représentation)، الذي لم يكن قد ظهر زمن **إنسان النياندرتال**[1]، مع **الإنسان المفكّر** L'Homo sapiens حيث تشكّل الصور التي تركها لنا عن نفسه صورًا نادرة. وتمثّل هذه الصور مبدئيًا صور مغرية عن انتصاب الذكر Ithyphallique. ونحن ندرك أن النشاط الجنسي قد أثار مثل الموت انتباه البشر مبكرًا، ولكنّنا لا نستطيع أن نستخلص من معطى على هذه الدرجة من الغموض، إشارة تكون واضحة مثلما هو الأمر في حالة الموت. فالصور «الإيتيفاليكية» تشهد بطبيعة الحال على حرّية نسبية. ولكنّها لا تستطيع مع ذلك أن تثبت أن أولئك الذين رسموها يحتفظون بحرّية لا محدودة. نستطيع القول فقط إن النشاط الجنسي يمثّل عنفًا ما، على نقيض ما يحدث في العمل،

---

1 – لقد كان هذا الإنسان يعرف استخدام المواد الملوّنة، ولكنّه لم يترك أيّ أثر لرسوم، والحال أنّ آثارها كثيرة منذ الأزمنة الأولى **للإنسان العاقل** L'*Homo sapiens*.



وأنه يستطيع عرقلة سير العمل باعتباره دافعًا مباشرًا: فلا يمكن لجماعة ما كادحة أن تبقى تحت رحمته وقت العمل. ومن ثمة تكون لدينا مشروعية الاعتقاد أن الحرّية الجنسيّة قد خضعت منذ البدايات لتضييق Limité يجب علينا أن نطلق عليه تسمية المحرّم L'interdit دون أن تكون لنا القدرة على تحديد الحالات التي ينطبق عليها. بل يمكننا الاعتقاد أيضًا أن وقت العمل هو ما حدّد هذا التقييد منذ البداية. والمبرّر الحقيقي الوحيد الذي لدينا للقبول بالوجود القديم جدّا لهذا المحرّم هو أنه في كل العصور وكلّ الأماكن، بقدر ما يكون لدينا علم بذلك، يتقيد الإنسان بمسلكيّة جنسية Conduite sexuelle خاضعة لقواعد ولتطبيقات محدّدة: يظلّ الإنسان حيوانًا «محرّمًا» أمام الموت، وأمام الجُماع الجنسي L'union sexuelle «بدرجات متفاوتة». ولكن ردّ فعله يختلف عن ردّ فعل الحيوان سواء في هذه الحالة أو تلك.

تتنوّع هذه التضييقات كثيرًا بحسب الأزمنة والأماكن. فلا تشعر كلّ الشعوب بنفس الطريقة بضرورة إخفاء الأعضاء الجنسيّة؛ ولكنّها عمومًا تخفي العضو الذكر عن الأنظار عند حالة الانتصاب، ومبدئياً فإنّ الرجل والمرأة ينزويان عند الجُماع. لقد تحوّل العُري في الحضارات الغربية إلى موضوع لتحريم صارم جدًا ومعمّم جدًا، ولكن الزمن الحاضر أضحى يثير الشكّ في ما كان يبدو أساسًا. بل إن التجربة التي لدينا عن التغيّرات الممكنة لا تبرز ذلك المعنى الاعتباطي للمحرّمات: إنّها تثبت على العكس معنًى عميقًا للمحرّمات يتعلّق رغم التغيّرات السطحية بنقطة ما ليس لها أهميّة في ذاتها. نحن نعرف الآن هشاشة السِّمات التي أضفيناها على المحرّم غير المكتمل الذي تنبع منه ضرورة نشاط جنسي خاضع لتضييقات معيّنة مُتّبعة عمومًا. ولكنّنا اكتسبنا بهذه المناسبة التيقّن من وجود قاعدة أساسية تشترط خضوعنا لتضييقات معيّنة ومشتركة. إن المحرّم الذي يتناقض فينا مع الحرّية الجنسيّة هو معطى عامّ وكوني، أمّا المحرّمات الجزئية فهي مظاهر له متنوّعة.

أنا مندهش من كوني أوّل من يقول ذلك بوضوح. إذ من التفاهة أن نعزل «محرّمًا» جزئيًا، كما هو شأن منع زنى المحارم، الذي هو مجرّد «مظهر» [جزئي]، وأن نبحث عن تفسير له خارج أساسه الكوني الذي هو المحرّم اللّامتحدد Informe والكوني الذي يتعلّق بالحياة الجنسيّة. غير أنّ «روجي كايوا» Roger Caillois شكّل الإستثناء عندما قال: «لا يمكن لمشاكل أسالت الكثير من الحبر مثل منع زنى المحارم L'inceste، أن تلقى حلولًا دقيقة إلّا إذا اعتبرناها كحالات جزئية من



نسق يشمل مجموع المحرّمات الدينيّة في مجتمع ما بعينه »[1]. ويبدو لي أنّ صيغة «روجي كايوا» صحيحة تمامًا في مطلعها ولكن عبارة «مجتمع ما بعينه»، تعني مرّة أخرى حالة جزئيّة، أي سمةAspect. إنّ ما حان وقت رؤيته الآن، إنّما هو مجموع المحرّمات الدينيّة لكل الأزمنة ولكل الظروف. وتجعلني معادلة «كايوا» ألتزم منذ الآن بالقول دون تردد، إنّ هذا «المحرّم اللّامتحدد Informe والكوني»، هو هو دائمًا. إن ما يتغيّر هو موضوعه أو صورته: ولكن سواء تعلق السؤال بالحياة الجنسيّة أو بالموت، فإن ما هو مستهدف دائمًا هو العنف، ذلك العنف المخيف والمبهر في آن معًا.

منع زنى المحـــــارم:

ما يُلفت النظر بشكل خاص هو «الحالة الجزئية» لمنع زنى المحارم، إلى حدّ يجعله في إطار رؤية عامّة، يحتلّ منزلة المحرّم الجنسي في حدّ ذاته. فالجميع يدرك وجود محرّم جنسي غير محدّد وغير قابل للإدراك: فالإنسانيّة كلّها تمتثل له؛ ولكن لا أحد إلى حدّ الآن استطاع أن يستخلص من ذلك الامتثال المتنوّع جدًا حسب الأزمنة والأماكن معادلة تسمح بالحديث على سبيل التعميم. فمحرّم زنى المحارم الذي لا تنقصه الكونية، يترجم نفسه عبر تقاليد محدّدة، تكون صياغتها شديدة الصرامة دائمًا. وتكفي كلمة واحدة، تكون دلالاتها دقيقة، كي تحدد تعريفه العام. ذلك هو ما جعل من زنى المحارم موضوع دراسات كثيرة، في حين أن المحرّم الذي لا يمثّل منه إلّا حالة جزئيّة، والذي ينتج عنه مجموع يفتقر إلى الانسجام، ليس له أهمّية لدى أولئك الذين أتيحت لهم فرصة دراسة السلوكيّات البشريّة. فكم هو صحيح أن الذكاء البشري يميل إلى تثمين ما هو بسيط وقابل للتحديد، وإلى إهمال ما هو غامض ومتنوّع ولا يكون قابلًا للإدراك. ولذلك لم يُثر المحرّم الجنسي فضول العلماء إلى حدّ اليوم، في حين أن الأشكال المتنوّعة لزنى المحارم، التي لا تقلّ وضوحًا وتحديدًا عن تلك التي لدى الأنواع الحيوانيّة، توحي لهم بما يَحلو لهم من ألغاز تُطرحُ للحلّ لاستعراض حكمتهم بصددها.

لقد أصبح تصنيف الأشخاص بحسب علاقات القرابة وتحديد الزيجات الممنوعة في المجتمعات القديمة، يمثّل عِلمًا حقيقيًا في بعض الأحيان. ويتمثّل الاستحقاق الكبير «لكلود لفي شتراوس» Claude Lévis-Strauss في أنه عثر بين

---

1 - *L'Homme et le sacré*, 2e éd., Gallimard, 1950, p. 71, no 1.



الثنايا شديدة التعقيد للبنى الأسرية التقليديّة على أصل الخصوصيات التي لا يمكن أن تتأتّى إلاّ من هذا المحرّم الأساسي الغامض والذي يحمل البشر عمومًا على الانصياع للقوانين المعارضة للحرّية الحيوانيّة. كانت الإجراءات المتعلّقة بزنى المحارم تستجيب أولًا إلى تقعيد عنف كان بالإمكان، في صورة انفلاته، أن يعرقل النظام الذي تريد الجماعة أن تمتثل له. ولكن بمعزل عن هذا التحديد الأساسي كان من اللازم وجود قوانين منصفة Équitables لتوزيع النساء بين الرجال. يمكننا أن نفهم هذه الإجراءات الغريبة والدقيقة إذا تصوّرنا المصلحة التي تتحقق عبر توزيع منتظم. وكان المحرّم ينشط في اتجاه قاعدة محدّدة، ولكن كان بإمكان القواعد المعطاة أن توضع بهدف الاستجابة إلى اهتماماًت ثانويّة، فلم يكن لها أي علاقة بالعنف الجنسي والخطر الذي يمثله على النظام العقلاني. ولو لم يكشف «لفي شتراوس» عن أصل سمة معيّنة لقاعدة الزواج، لما وُجد لديه أي مبرّر للبحث عن دلالة منع زنى المحارم، غير أن هذه السمة كانت تستجيب ببساطة إلى الانشغال بإيجاد حلّ لمشكل التوزيع عبر إهداء ما يتوفر من النساء.

وإذا تمسّكنا بإعطاء معنًى ما للحركة العامّة لزنى المحارم الذي يمنع الجماع L'union physique بين الأقارب Proches parents، فإنه علينا أولًا أن نهتمّ بذلك الشعور القوي الذي يظلّ قائمًا. صحيح أنه ليس شعورًا أساسيًا، غير أن الحالات الملائمة التي حدّدت أشكال المنع لم تكن هي نفسها أساسية. ويبدو من الطبيعي أن نبحث أولًا عن سبب لذلك بالانطلاق من صور تبدو قديمة جدًا. فما يظهر عندما نعمّق البحث هو النقيض. إذ أنّ السبب الذي تمّ كشفه، لم يسمح بإقرار مبدأ محدّد للتضييق، ولكنه حدّد استخدام المبدأ لغايات عرضية. يجب علينا أن نُلحق الحالة الجزئية بـ«مجموع المحرّمات الدينيّة «التي نعرفها والتي نتعرّض باستمرار إلى تأثيرها. فهل يوجد فينا إحساس أشدّ من الخوف من زنى المحارم؟. (أضيف إلى ذلك احترام الموتى ولكنّني لن أبيّن هذه الوحدة الأولية، التي يبدو مجموع المحرّمات مترابطًا فيها، إلّا في مستوى لاحق من التحليل). فليس من الإنسانيّ في نظرنا أن يُجامع الابن أباه أو أمّه– وكذلك هو الشأن بالنسبة إلى الأخ أو الأخت. إن تعريف أولئك الذي لا يجب معاشرتهم جنسيًا هو تعريف متنوّع. ولكن في غياب تحديد للقاعدة، فإنه لا يجب علينا مبدئيًا أن نتعاشر مع أولئك الذين كانوا يقاسموننا حدود العائلة في اللحظة التي ولدنا فيها. يوجد من هذه الناحية تحديد سيكون أوضح دون شك ما لم تتداخل معه محرّمات أخرى متنوّعة تعتبر اعتباطية في نظر أولئك الذين لا يمتثلون لها. توجد في المركز نواة



جدّ بسيطة وجدّ مستقرّة، أما في المحيط فتوجد حركية معقّدة واعتباطية تميّز هذا المحرّم الأساسي: نعثر في كل الحالات تقريبًا على النواة الصلبة وفي الوقت نفسه على الحركية التي تنساب من حولها. ثمّ إنّ هذه الحركيّة تخفي دلالة النواة. ليست النواة في حدّ ذاتها غير قابلة للانتهاك ولكنّنا برؤيتها ندرك بشكل أفضل ذلك الرّعب الأوّلي الذي يتداعى صداه أحيانًا بالصدفة وأحيانًا أخرى في توافق مع الظرف الملائم. يتعلّق الأمر دائمًا وبشكل جوهري بعدم القابليّة للتوافق بين الدائرة التي يهيمن عليها النشاط الهادئ والعاقل، وعنف الدافع الجنسي. فهل تستطيع القواعد التي تنبع من ذلك أن تتحدّد بمرور الزمن دون صرامة متنوّعة واعتباطية؟[1].

دم الحيض ودم الولادة:

ثمة محرّمات أخرى لها علاقة بالحياة الجنسيّة لا تبدو لنا أقلّ ارتباطا بذلك الرعب اللّامتحدد للعنف. مثل المحرّم المتعلق بدم الحيض ودم الولادة. إذ تؤخذ هذه السوائل على أنها تمظهرات للعنف الباطني. بل إنّ الدّم في حدّ ذاته هو علامة عنف. فدم الحيض يكتسي دلالة النشاط الجنسي والنجاسة التي تنبع منه: أليست النجاسة من آثار العنف؟ أمّا الولادة فلا يمكن فصلها عن هذا المجموع: أليست هي نفسها [حالة] تمزّق أو إسراف تتخطّى مسار الأفعال المنتظمة؟ ألا تدلّ على الإفراط الذي لا شيء يمكنه أن يمرّ من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم في غيابه؟؟ يوجد دون شك عنصر لا أهمية له في هذه التقديرات. فلا قيمة لهذه المحرّمات في نظرنا، رغم أنه لا يزال لدينا شعور بهذا الخوف من النجاسة. ولا يتعلّق الأمر بالنواة الصلبة. إذ تندرج هذه السمات الثانوية Subsidiaires ضمن العناصر التي يمكن الحدّ منها والتي تحيط بتلك النواة التي تفتقر إلى التحديد الواضح.

---

1 - لقد استبعدت في الجزء الثاني من هذا الكتاب (انظر الدراسة الرابعة) تحليلًا أكثر دقة لزنى المحارم يرتكز على العمل الثريّ لـ«كلود لفي شتراوس»: **البنى الأساسية للقرابة** *Les Structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires, 1949, in 8o, 640 pages.



الفصل الرابع

القرابة بين التكاثر والموت

L'affinité de la reproduction et de la mort

الموت والفساد وتجدّد الحياة:

يبدو منذ البداية أن المحرّمات كانت تستجيب إلى ضرورة استبعاد العنف من المجرى العادي للأشياء. أنا لم أستطع، بل ولم أر ضرورة لتقديم تعريف دقيق للعنف[1] منذ البداية. ولكن يجب على المدى الطويل أن تقود التحليلات التي تتعلق بالسمات المتنوّعة للمحرم إلى الكشف عن وحدة الدلالة في هذا التنوع.

غير أنّنا نواجه هنا صعوبة أولى: ألا وهي أن المحرّمات التي تبدو لي أساسيّة تعلقت بمجالين متعارضين جذريًا. فالموت والتكاثر يتعارضان مثلما يتعارض الإثبات مع النفي.

إنّ الموت من حيث المبدأ هو نقيض الوظيفة التي تكون غايتها الولادة، غير أن هذا التعارض قابل للاختزال.

فموت أحدهم ملازم لولادة آخر حيث تقوم تلك الولادة بالإعلان عن ذلك الموت مثلما تكون شرط حدوثها. ثمّ إنّ الحياة هي دائماً نتاج لتحلل الحياة. إنّها خاضعة في المقام الأوّل إلى الموت، الذي يفسح لها المجال، ثم إلى الفساد الذي يتبع الموت والذي ينشّط المواد الضرورية لوفود الكائنات الجديدة بلا توقّف إلى العالم.

ولكن الحياة هي مع ذلك نفي للموت. إنّها إدانة وإقصاء للموت. وهذا هو ردّ الفعل الأقوى لدى النوع البشري، أمّا الخوف من الموت فلا يرتبط فقط بتدمير الكينونة ولكن بالتعفّن الذي يعيد اللحوم الميّتة إلى التخمّر العام للحياة

---

1 - ولكن مفهوم العنف الذي يعارض العقل يحيل الى العمل الهام «لإريك فايل»: **منطق الفلسفة** Eric Weil, *Logique de la philosophie* (Vrin).. وزيادة على ذلك يبدو لي تصوّر العنف الذي ترتكز عليه فلسفة «إريك فايل» قريباً من التصور الذي انطلق منه.



اللّوحة الخامسة

«هانس بالدونغ غريان» Hans Baldung Grien: الموت وهو يقبل امرأة عارية أمام قبر مفتوح. متحف «بال» Bâle. صورة التقطها «هاوفستاينغل- جيرودون» Haufstaengl–Girodon

«الموت من حيث المبدأ هو نقيض وظيفة غايتها الولادة، غير أن هذا التعارض قابل للاختزال.»

Fermentation générale de la vie. وفي حقيقة الأمر، فإنّ ذلك الاحترام العميق المرتبط بالتمثّل المهيب للموت، ذلك التمثّل الذي ينتمي إلى الحضارة المثالية، قد أنشأ بمفرده تعارضًا جذريًا. لقد احتفظ الرعب الفوري إزاء الموت، على الأقل بصورة غامضة، بالوعي بتماه بين سمة الموت المرعبة وفسادها النتن من جهة، ومن جهة أخرى، ذلك الشرط الجوهري للحياة الذي يهزّ المشاعر. وتظل لحظة القلق القصوى بالنسبة إلى الشعوب القديمة مرتبطة بمرحلة التحلّل Décomposition: فلم تعد للعظام المبيضّة [البالية] تلك السمة التي لا يمكن تحمّلها للّحوم الفاسدة التي تتغذى منها الديدان. وبصورة عامة، يرى الباقون على قيد الحياة في القلق المرتبط بالفساد تعبيرًا عن شدّة الضغينة والكراهية من الميّت تجاههم، وهو الأمر الذي ترمي طقوس المآتم إلى التخفيف من وطأته. ومع ذلك يظنّون أن بياض العظام يستجيب إلى مطلب التخفيف من هذه الكراهية. فهذه العظام التي تبدو لهم جديرة بالتبجيل، تقحم سمة أولى لائقة – مهيبة ويمكن تحمّلها – للموت. صحيح أن هذه السمة لا تزال مثيرة للقلق، ولكن دون إفراط العنف النّشط لعمليّة التعفّن.

فلا تترك هذه العظام المبيضّة [البالية] الأحياء عرضة إلى ذلك التهديد اللّصيق الذي يتحكّم في موقف الاشمئزاز. إنّها تُنهي التقارب الجوهري بين الموت وذلك التحلّل الذي تنبثق منه غزارة الحياة. ولكن في زمن أقرب من زمننا من ردود الفعل البشرية البدائية، بدا هذا التقارب جدّ ضروريًا إلى درجة أنّ أرسطو نفسه كان يقول إن بعض الحيوانات التي تخلّقت تلقائيًا في الأرض أو في الماء مثلما يعتقد، كانت قد تولّدت من الفساد[1]. إن القدرة على الخلق من العفن هي اعتقاد ساذج يستجيب إلى الخوف المشوب بالانجذاب الذي يثيره فينا هذا الاعتقاد. ويمثل هذا الاعتقاد أساسًا لفكرة كنّا قد اكتسبناها عن الطبيعة، أي عن تلك الطبيعة السيئة التي **تثير الخجل**: فالفساد يلخّص هذا العالم الذي جئنا منه والذي نعود إليه؛ ولقد ارتبط الخوف والخجل في هذا التصوّر بولادتنا وبموتنا في الوقت نفسه.

تتسبب بذور وديدان هذه المواد الدافئة والمتحرّكة وذات الرائحة الكريهة – هذه المواد التي يثير مظهرها الرعب، والتي تتخمر فيها الحياة، أعني تلك المواد التي تعجّ بالبيض– في ردود الأفعال الحاسمة التي نسمّيها **غثيانًا** Nausée أو **تقيّئًا**

---

1 – هذه هي الطريقة التي كان أرسطو يتمثل بها «التولّد التلقائي La génération spontanée» الذي كان يؤمن به إلى حدود ذلك الوقت.



Écœurement أو **اشمئزازًا** Dégoût. وفي ما وراء التدمير القادم الذي سيلقي بكلّ ثقله على الكائن الذي هو أنا، ذلك الكائن الذي يأمل في أن يظلّ على قيد الحياة، والذي تكمن دلالته نفسها في ترجّي الوجود أكثر ممّا هي تكمن في الوجود في حدّ ذاته (كما لو أنني لم أكن **الحضور** الذي هو أنا بل ذلك المستقبل الذي أنتظره، أي الذي لا أكون رغم ذلك هُوَ)- في ما وراء ذلك، يعلن الموت عن عودتي إلى رائحة الحياة الكريهة Le purulence de la vie. وبهذا الوجه، يمكنني أن استشعر - وأن أعيش على انتظار- هذا العفن المضاعف الذي يثير في داخلي استباقيًا انتصار الغثيان.

الغثيان ومجال الغثيان إجمالًا:

عندما يموت شخص آخر، ونكون في حال من الإنتظار، فإنّ انتظارنا نحن الباقون على قيد الحياة، وقد تواصلت فينا حياة هذا الذي يركن بجانبنا ساكنا، يؤول فجأة إلى **لَاشيء**. إن جثة ما ليست **لاشيء**، غير أن هذا الموضوع، أي هذه الجثة، موسومة منذ البداية بعلامة **لَاشيء**. وبالنسبة إلينا نحن الباقون على قيد الحياة، فإن هذه الجثة التي يهددنا عَفَنُها القادم، لا تستجيب هي نفسها إلى أي انتظار مماثل لذلك الذي لدينا عن هذا الإنسان الممدّد عندما كان على قيد الحياة، ولكن شيئًا ما يثير خشيتنا: فبهذا الوجه يكون هذا الموضوع أقل من **لاشيء**، لا بل أنكى من **لاشيء**.

وفي علاقة مع هذه الخاصّيّة، فإن ما يثير الخشية التي هي أساس الاشمئزاز ليس خطرًا موضوعيًا. فليس التهديد موضوع السؤال هنا مبرّرًا موضوعيًا. ليس هناك سبب لأن نرى في جثة إنسان ميّت شيئًا آخر عدا ما نراه في جثة حيوان ميّت خلال عملية صيد مثلًا. فليس لذلك الابتعاد خوفًا أمام حالة فساد [تحلّل جثّة] مستفحلة دلالة قطعيّة في حدّ ذاته. إذ لدينا في نفس السياق مجموع من السلوكيات المصطنعة. فالخوف الذي نشعر به أمام الجثث مشابه للشعور الذي ينتابنا أمام فضلات معويّة مصدرها إنسان. ولهذا التشابه من المعنى بقدر ما لدينا خوف مماثل من مظاهر الشهوانية التي نصفها بالفاحشة. فالمسالك الجنسيّة تفرز فضلات، ونحن نصفها بـ«الأجزاء المخجلة». ونربطها بفتحة الشرج. وقد كان القدّيس «أوغستين» St. Augustin يلحّ بقوة على فحش الأعضاء ووظيفة التكاثر. فكان يقول «Inter faeces et urinam nascimur»: «**نحن نولد ما بين الفضلات والبول**». صحيح أنّ موادّنا البُرازية لا تمثل موضوعًا لتحريم صيغ وفق قواعدِ اجتماعية دقيقة، مماثلة لتلك التي تتسلط على الجثة أو على دم الحيض. ولكن



تَشَكلّ عمومًا عبر انزياحات معيّنة مجال للنجاسة والفساد والحياة الجنسيّة ينطوي على روابط دقيقة جدًا. وكان هناك من حيث المبدأ خطوط تماسّ حقيقيّة معطاة خارجيًا تحدّد المجال بشكل عام. غير أن وجود هذا المجال له مع ذلك طابع ذاتي: فالغثيان يختلف باختلاف الأشخاص، أمّا علّته الموضوعيّة فتتوارى عن الأنظار. لم تعد الجثّة **بظهورها بعد الإنسان الحيّ** تمثل شيئًا: وبالمثل فإنه لا شيء ملموس يمكنه موضوعيًا أن يتسبب لنا في الغثيان، فشعورنا إنما هو شعور بفراغ نعبّر عنه في حالة الضعف.

لا يمكننا أن نتحدث بيسر عن هذه الأشياء التي هي لا شيء في حدّ ذاتها. ولكنها غالبًا ما تتجلّى رغم ذلك، بقوة ملموسة لا تتوفر في الأجسام العاطلة التي لا يصلنا منها سوى خاصياتها الموضوعيّة. فكيف نجرؤ على القول عن هذا الشيء كريه الرائحة بأنّه **لا يمثل شيئًا**؟ ولكن إذا كنّا في هذه الحالة نعبّر عن احتجاجنا، فذلك لكوننا نرفض أن نرى الحقيقة بسبب إحساسنا بالإهانة. نحن نعتقد أن فضلات ما تثير اشمئزازنا بسبب رائحتها الكريهة. ولكن هل ستصدر رائحة كريهة ما لم تكن تلك الرّائحة قد أصبحت موضوعًا لاشمئزازنا مسبقًا؟ لقد تناسينا بسرعة ذلك الأذى الذي قد نسبّبه لأنفسنا عندما نحدّث أبناءنا عن وضعيات الاشمئزاز التي تكوّننا، تلك الوضعيات التي تجعل منّا بشرًا. فأبناؤنا لا يشاركوننا ردود أفعالنا من تلقاء أنفسهم. يمكنهم مثلًا أن لا يحبّذوا طعامًا ما فيرفضون أكله. ولكن يتوجب علينا أن نلقّنهم عبر المحاكاة وإن لزم الأمر بالعنف، هذا الجنون الغريب المتمثل في الاشمئزاز الذي يستبدّ بنا إلى حدّ الفشل، والذي ورثنا عدواه عن **البشر الأوائل**، عبر أجيال متعاقبة من الأبناء الموبّخين.

يتمثل خطأنا في أنّنا لا نعير أهميّة لتعاليم مقدّسة نورّثها للأبناء منذ آلاف السنين ولكن شكلها في الماضي كان مختلفًا. إن مجال الاشمئزاز والغثيان هو في مجمله نتيجة لهذه التعاليم.

حركة سخاء الحياة والخوف من هذه الحركة:

ما يمكنه أن ينكشف فينا عبر هذه القراءة هو فراغ. وما من معنًى لما قلته سوى هذا الفراغ.

غير أن هذا الفراغ ينفتح عند نقطة ما محدّدة. وعلى سبيل المثال فإنّ الموت هو الذي يفتحه: إنه الجثة التي يزرع الموت بداخلها الغياب، أي هو الفساد [التحلّل] المرتبط بهذا الغياب. أستطيع أن أشبّه خوفي من الفساد (الذي نشعر



اللّوحة السادسة

«نيكولاي مانويل دوتش» Nicolas Manuel Deuch. **الموت** La Mort في صورة مرتزق (Lansquenet) وهي تعانق امرأة شابة. متحف «بال» Bâle

«استطيع القول إنّ الاشمئزاز والخوف هما مبدأ الرغبة بالنسبة إليّ».

بمحرّمه بعمق شديد إلى درجة أن ما يثير فكرتنا عنه هو الخيال وليس الذاكرة) بذلك الشعور الذي لديّ بالفحش. أستطيع أن أقول أن الاشمئزاز والخوف هما مبدأ الرغبة لديّ، وأن ذلك يكون بقدر ما أن موضوعها لا يفتح في داخلي فراغًا أقلّ عمقًا من الموت الذي تثيره هذه الرغبة التي تتشكّل أولًا من نقيضها، أي من الخوف.

في الحركة الأولى، تتخطّى هذه الفكرة الحدود.

ويقتضي الأمر الكثير من الجهد من أجل رؤية الصلة بين الوعد بالحياة الذي هو معنى الإيروسيّة، وسمة الوفرة التي توجد في الموت. فأن يكون الموت هو شباب العالم أيضًا، فذلك هو ما يتّفق البشر على إنكاره. ولكن أعيننا تبدو معصوبة، فنحن نرفض دائمًا الإقرار بأن لا شيء يضمن ذلك الانبعاث المستمرّ الذي تنتكس الحياة بغيابه سوى الموت. نحن نرفض أن نرى في الحياة الأرضيّة المفخّخة Chausse-trappe المتاحة للتوازن، إنّها بأكملها اللّاإستقرار واللّاتوازن حيث تهوي. إنّها حركة مضطربة تدفع باستمرار نحو الانفجار. ولكن لكون الانفجار المتواصل لا يتوقّف عن إنهاكها، فإنّها لا تتواصل إلّا بشرط: وهو أن تترك تلك الكائنات التي تخلقها والتي استنفذت فيها طاقة الانفجار، المكان لكائنات جديدة تدخل الحلبة بقوّة جديدة[1].

لا يمكننا أن نتصوّر عمليّة أكثر تكلفة. وبمعنى ما، فإن الحياة **ممكنة**، بمعنى أنه يمكنها أن تنشأ بسهولة دون أن تطلب هذا الإهدار الكبير للجهد، أو هذه الوفرة في التدمير الذي يصدم الخيال. فمقارنة بالكائن المجهري، يمثل النسق العضوي للثدييات هوّة تتلاشى فيها كميات ضخمة من الطاقة. وإذا كانت كمّيات الطاقة هذه تسمح بتطوير إمكانيات أخرى فهي لم تتحوّل إلى **لاشيء**. ولكن علينا أن نتصور حتّى النهاية هذه الدورة الجهنميّة. إن نمو النباتات يفرض التآكل Amoncellement

---

1 - رغم أن هذه الحقيقة مجهولة عمومًا، فإن «بوسّييه» Bossuet يعبّر عنها في **الخطبة حول الموت** Sermon sur la mort (1662) قائلاً: «إن الطبيعة التي تبدو كأنها تحسدنا على الخير الذي تنعم به علينا، تعلن لنا وتُفهمنا دائماً أنها لا تستطيع أن تترك لنا هذه المادّة التي أقرضتنا إيّاها لزمن طويل. هذه المادّة التي لا يجب أن تبقى بين نفس الأيدي والتي يجب أن تكون موضوعًا للتبادل الأبدي: إنّها في حاجة إليها من أجل صُوّر أخرى، إنّها تطلبها من أجل إنجازات أخرى. هذا الصعود المستمرّ للجنس البشري، أعني هؤلاء الأبناء الذين يولدون، يبدون وكأنهم بقدر ما يتقدمون في السنّ، بقدر يدفعوننا من الكتف ويقولون لنا: الآن عليكم أن تنسحبوا، إنه دورنا. وبهذا الوجه، فإنه بما أنّنا نرى مرور آخرين قبلنا، فإن آخرون سيرون أنّنا نمرّ، وهم مدينون في ذلك لمن سيخلفهم بنفس المشهد»



الذي لا ينتهي للمواد التي فككها **الموت** و**أفسدها**. أمّا الحيوانات العاشبة فتبتلع أكوامًا من المواد النباتية الحيّة، قبل أن يتمّ أكلها هي نفسها، أي قبل أن تستجيب عبر ذلك لحركة الافتراس Dévoration التي يقوم بها الحيوان اللّاحم. لا شيء يبقى في النهاية اللّهم هذا الحيوان المُفسد والشرس أو كذلك جثته المتبقية التي تصبح هي بدورها فريسة للضباع والديدان. ومن وجهة نظر منسجمة مع دلالة هذه الحركة، فإنه بقدر ما تكون الإجراءات المولّدة للحياة باهظة، أي بقدر ما يكون إنتاج الأنساق العضوية الجديدة مُكْلِفًا، بقدر ما تكون العملية ناجحة. إن الرغبة في الإنتاج بأقل التكاليف هي رغبة إنسانيّة سيئة. إذ يوجد أيضًا في الإنسانيّة ذلك المبدأ الضيّق لصاحب رأس المال، أي مبدأ مدير «الشركة» الذي هو مبدأ الفرد المنزوي الذي يبيع [البضائع] على أمل أن يبتلع في النهاية أكوامًا من الأرباح (لأنّها في النهاية تُبتلع دائماً بوجه ما). إذا نظرنا بصورة عامة إلى الحياة الإنسانيّة، فسنرى أنها تنشد الإفراط إلى درجة إثارة الشعور بالقلق **إلى أن يصبح القلق لا يُطاق**. وما سوى ذلك هو ثرثرة رجل الأخلاق. فكيف لا ندرك ذلك ونحن على هذه الدرجة من الفطنة؟ إنّ كل شيء يؤشر لنا على ذلك! ثمّة غليان يعتمل بداخلنا ويطلب من الموت أن تحدث الفوضى على حسابنا.

نحن نذهب إلى مواجهة هذه الامتحانات المتكاثرة، وهذه الاستئنافات العقيمة، وإلى مواجهة إسراف القوى الحيوية الذي يكتمل في المرور من الكائنات المتهرمة إلى أخرى أكثر شبابًا. نحن **نريد في العمق** ذلك الوضع الناتج عن هذه الحركة والذي لا يمكن قبوله، أي إننا **نريد في العمق** وضع الكائن المنعزل المتروك للألم والخوف من الدمار: وإذا لم يحدث الغثيان المرتبط بهذا الوضع المخيف إلى درجة أن هذا الارتباك غالبًا ما يثير في صمت إحساسًا بالمستحيل، فإننا لن نشعر بالرّضى. غير أنّ أحكامنا تتشكّل تحت ضربات خيبات لا تتوقف ومن انتظار لا يَكلّ لتهدئة ما، يرافقان هذه الحركة: إن القدرة التي لنا على أن نفهم أنفسنا هي نتيجة مباشرة لموقف التعنّت الذي قرّرنا البقاء عليه. ذلك أنه في أوج ذلك التشنّج الذي يكوّننا، لا يمكن لتعنّت السذاجة الذي يصبو إلى توقّفه إلا أن يزيد من حدّة القلق الذي يحكم على الحياة بأكملها بحركة لا معنى لها، والذي يضيف إلى المصير المحتوم رخاء عذاب مستحبّ Supplice aimé. فإذا كان لا بد للإنسان من أن يكونوفرة، فماذا نقول عن الوفرة التي يمثلها القلق؟



أداة النفي «لا» «Le non» التي يشهرها الإنسان في وجه الطبيعة:

في نهاية المطاف، تسرّع ردود الفعل الإنسانيّة الحركة: يسرّع القلق الحركة ويجعلها في الوقت نفسه ملموسة أكثر. ومن حيث المبدأ، فإن موقف الإنسان هو الرفض، لقد تمرّد الإنسان لكي يتوقّف عن الانصياع للحركة التي تجرفه [بتيّارها] ولكنه لم يستطع بهذه الطريقة إلّا تسريعها، وجعل سرعتها رهيبة.

وإذا اعتبرنا أنّ المحرّمات الإنسانيّة تمثّل رفض الكائن للطبيعة منظورًا إليها بمثابة طاقة حيويّة غزيرة وعربدة طقوسية مدمّرة، فلن نستطيع التمييز أبدًا بين الموت والحياة الجنسيّة. فالحياة الجنسيّة والموت ليسا سوى لحظتين بارزتين لاحتفال تقيمه الطبيعة مع الكثرة غير الناضبة للكائنات، حيث يكتسي كلّ منهما معنى الإهدار اللاّمحدود الذي تمارسه الطبيعة ضد الرغبة في الاستمرار التي هي السمة الجوهرية لكل كائن.

ومهما طال الزمن أو قصر، يشترط التكاثر موت أولئك الذين ينجبون، أولئك الذين لا ينجبون إلّا لإطالة أمد الدمار (مثلما أن موت جيل يقتضي صعود جيل جديد). إن التناظر الذي يوجد في فكر الإنسان بين التعفّن La pourriture والمظاهر المتنوّعة للنشاط الجنسي، يستكمل مزج الغثيان الذي يضعنا في مواجهة هذا الفساد مع تلك المظاهر المتنوّعة لقد تمكنت المحرّمات التي تبلورت فيها ردّة فعل وحيدة ذات هدفين من أن تتعاقب، بل يمكن تصور مرور فترة طويلة بين المحرّم المرتبط بالموت وذلك الذي يكون موضوعه التوالد (فالأشياء الأكثر اكتمالًا لا تتشكل غالبًا إلاّ عبر مراحل متتالية من التحسس والتقريب). ولكن الوحدة ليست مع ذلك أقلّ وضوحًا بالنسبة إلينا: فما يتعلّق به الأمر هو مركّب غير قابل للقسمة كما لو إن الإنسان قد أدرك دفعة واحدة ودون وعي منه، ما للطبيعة من مستحيل (ما هو **معطى** لنا) مشترطة على الكائنات التي تثيرها أن تشارك في هذا الولع الجنوني بالتدمير الذي يحركها والذي لا شيء يمكنه أن يشفي غليله. تشترط الطبيعة عليهم أن يستسلموا، ماذا عساني أقول؟ إنّها تشترط عليهم أن يسقطوا: وتتأتّى الطاقة الإنسانيّة منذ اللحظة التي اجتهد فيها كائن ما، وقد أصابه دوار كبير، كي يجيب بـ: **لا**.

أقول: كائن ما قد اجتهد؟ لم يحدث أبدًا أن واجه البشر العنف (أي الإفراط الذي يمثله) **برفض** قاطع. كانوا يقومون بصدّ حركة الطبيعة في لحظات الفشل: لقد كان الأمر يتعلّق بزمن للتوقف وليس بتوقّف نهائي للحركة.

ولذلك يجب علينا الآن أن ننظر، في ما وراء المحرّم، في مسألة الانتهاك.



الفصل الخامس

الانتهـــــــــــاك

La Transgression

ليس الانتهاك نفيًا للمحرّم، ولكنّه يتجاوزه ويكمّله:

ليس تنوّع المواضيع هو ما يجعل الحديث عن المحرّم مستعصيًا، وإنما هو خاصّية ما لا-منطقية فيه. فليس من المستحيل أبدًا أن تتعلّق قضية ما مناقضة بشأن الموضوع نفسه. ليس هناك محرّم لا يمكن انتهاكه. ثمّ إن الانتهاك يكون مقبولًا، بل ويكون منصوصًا عليه في كثير من الأحيان.

لا نتمالك أنفسنا من الضحك عندما نفكر في ذلك الأمر المهيب: «لا تقتل»، الذي تصحبه مباركة الجيوش ونشيد الثناء الملائكي «Te Deum». هكذا يتواطئ المحرّم دونما تحفّظ مع القتل! فلا شكّ في أن عنف الحروب يخون إله «العهد الجديد». ولكنه لا يتعارض بنفس الطريقة مع إله جيوش «العهد القديم». ولو كان المحرّم معطى في حدود العقل، لكان يعني تجريم الحروب وَلَوَضَعَنا أمام خيارين: إمّا القبول به وعمل كل شيء من أجل القضاء على الحروب القاتلة، أو أن نتحارب وأن نعتبر القانون مجرد خدعة. ولكن المحرّمات التي ينبني عليها عالم العقل، ليست مع ذلك عقلانية. في البداية، عجزت المعارضة الهادئة للعنف عن حسم الاختيار بين العالمين: فما لم تكن هذه المعارضة قد ساهمت هي نفسها بوجه ما في هذا العنف، ما لم يكن هناك شعور ما عنيف وسلبي حوّل العنف إلى عنف رهيب في متناول الجميع، لما كان بإمكان العقل أن يحدد بمفرده حدود الانزياح بهذه الدرجة من التسلّط. فلا شيء يمكنه الصمود أمام الانفلات الضخم سوى الرعب والجزع، اللّا-معقولين. تلك هي طبيعة **التابو** Tabou، الذي يجعل عالم الهدوء والعقل ممكنًا، والذي يمثّل مع ذلك ومن حيث المبدأ زلزالًا يفرض نفسه على **ملكة الإحساس** Sensibilité، وليس على الذكاء مثلما يفعل ذلك العنف نفسه (إذ ليس العنف البشري في جوهره نتيجة لعملية حسابية ولكن لحالات ملموسة:



مثل الغضب والخوف والرغبة...). إذا أردنا أن نفهم اللّامبالاة إزاء المنطق الذي لم يتوقف عن الارتباط بالمحرّمات، فإنه علينا أن ننتبه إلى طابعها اللّاعقلاني. يجب أن نقول في سياق المجال اللّاعقلاني حيث تسجننا مواقفنا: «يتمّ أحيانًا اغتصاب محرم غير قابل للانتهاك Intangible، إلّا أن ذلك لا يعني أنه قد توقّف عن أن يكون غير قابل للانتهاك». بل يمكننا أن نصل إلى حدّ الإقرار بالقضية العبثية التالية: «إن المحرّم موجود لكي يُغتصب». فلا تمثّل هذه القضية تحدّيًا كما يبدو للوهلة الأولى، ولكنها الصيغة السليمة لعلاقة لا يمكن تجنبها بين انفعالات متناقضة. يجب علينا أن نمتثل للمحرّم تحت وطأة الانفعال السلبي. نحن نغتصبه حينما يكون الانفعال إيجابيا. ولكن ليس من طبيعة الاغتصاب المرتكب أن يلغي إمكانية ومعنى الانفعال المقابل: لا بل هو يمثّل تبريره ومصدره. فلن يكون خوفنا من العنف هو نفسه ما لم نكن نعرف، أو على الأقل ما لم يكن لدينا وعي غامض بأن هذا العنف يمكنه أن يقودنا نحن أنفسنا إلى ما هو أنكى.

يجب أن تسمح لنا القضية القائلة: «إن المحرّم موجود لكي يُغتصب». بفهم حقيقة أن تحريم القتل لم يتعارض أبدا مع الحرب رغم كونيّة. بل إنني متأكد من أن الحرب نفسها ستكون مستحيلة وغير معقولة في غياب هذا التحريم!

لم تشهد الحيوانات التي لا تعرف المحرّمات هذا العمل المنظم المتمثل في الحرب رغم الصراعات التي تقوم بينها. فالحرب تتلخص بوجه ما في ذلك التنظيم الجماعي للحركات العدوانية. إنّها منظّمة بشكل جماعي مثل العمل. وهي تحدد لنفسها هدفًا مثل العمل، إنّها تستجيب لذلك المشروع الواعي لأولئك الذين يقومون بها. ومع ذلك لا يمكننا القول إن الحرب والعنف يتعارضان. فالحرب هي عنف منظم. لا يمثل انتهاك المحرّم عنفًا حيوانيًا، ولكنه عنف يمارسه كائن يتميّز بالعقل (كائن يضع الحكمة بمناسبة ذلك في خدمة العنف). ويمكننا على الأقل أن نقول إن المحرّم هو العتبة التي لا يكون القتل ممكنا إلا بتخطّيها، أي أن الحرب تتحدّد بتخطّي هذه العتبة جماعيًا.

وما لم يكن للانتهاك المختلف عن الجهل بالمقدّس متميّزًا بهذه المحدوديّة، فإنه سيكون عودة إلى العنف، أي إلى حيوانيّة العنف. ولكن لا شيء من ذلك في الواقع. فالانتهاك المنظّم يكوّن مع المحرّم مجموعًا ينظّم الحياة الجماعية. فلا تلغي وتيرة – وانتظام – الانتهاك تلك الصرامة غير الملموسة للمحرّم الذي يمثل المكمّل المنشود بالنسبة إليه دائمًا – مثلما تكمّل حركة الانبساط Diastole حركة



الانقباض Systole، أو مثلما يكون الانفجار نتيجة لضغط يسبقه. فالضغط ليس خاضعًا للانفجار ولكنه يجعله أكثر قوّة. تبدو هذه الحقيقة جديدة رغم ارتكازها على تجربة ضاربة في القدم. ولكنها تتضارب بشكل حادّ مع الخطاب الذي ينبع منه العلم. فـ«مرسال موس» Marcel Mauss، الذي قد يكون في الحقيقة أبرز دارس لتاريخ الأديان، كان واعيًا بها، وقد تطرّق إليها في دروسه الشفهية. غير أن هذا التصور الأساسي لا يتجلّى إلا في جمل معدودة من أعماله المكتوبة. وأوّل من أعطى صورة ناضجة عن الانتهاك هو «روجي كايوا» Roger Caillois في «نظرية الاحتفال «Théorie de la fête [1]، مستندًا في ذلك إلى دروس ونصائح «موس».

الانتهــاك الّلامُتحدّد: Transgression Indéfinie

ويكون انتهاك المحرّم غالب الأحيان خاضعًا هو نفسه مثل المحرّم لقواعد محدّدة. فلا يتعلّق الأمر بفعل حرّ: **في لحظة ما وإلى حدود هذه اللحظة** يكون ذلك ممكنًا، ذلك هو معنى الانتهاك. ولكنّ شكلًا أوّل ومحدودًا من الانفلات يمكنه أن يتسبب في انفلات الدافع اللّا–محدود للعنف: فلم يقع فقط رفع الحواجز لحظة الانتهاك: لا بل إنه ربّما كان من الضروري إثبات صلابتها. وأحياناً يكون الانشغال بقاعدة ما أكثر قوة خلال عملية الانتهاك: إذ يصعب كثيرًا إيقاف الصخب بعد انطلاقه.

غير أنه يمكننا بشكل استثنائي أن نُنشئ تصوّرًا عن الانتهاك اللّامُتحدد.

وسأقدّم الآن عن ذلك مثالًا جديرًا بالاهتمام.

بإمكان العنف أن يتجاوز المحرّم بوجه ما، ويبدو– أو قد يبدوَ – أنه لا وجود في صورة عجز القانون لشيء باستطاعته احتواء العنف منذ تلك اللحظة. وبشكل أساسي، فإنّ الموت يتخطّى المحرّم المتعارض مع العنف الذي هو علّته نظريًا: فغالبًا ما يثير الشعور بالقطيعة الذي يعقُبُ الموت ارتباكًا محدودًا تكون طقوس المآتم أو الاحتفال التي تنظّم وتحُدُّ طقوسيّاً من الدّوافع اللّا–عقلانية، قادرة على استيعابه. ولكن إذا تغلّب الموت على شخص متنفّذ بدا خلال حياته وكأنه أقوى من الموت، فإن هذا الشعور ينتصر لتسود حالة من اللّا--نظام الذي لا حدود له.

---

1 - *L'Homme et le Sacré*, 2e éd., Gallimard, 1950, chapitre IV, «Le sacré de transgression: théorie de la fête», p. 125-168.



وقد قدم «كايوا «هذه الصورة عن سلوكيات بعض الجماعات الأوقيانوسيّة قائلًا:

«عندما تُختَزَلُ حياة المجتمع والطبيعة في الشخصية المقدّسة لملك، فإن اللحظة الحرجة تكمن في موت هذه الشخصية الذي يثير أشكال الانفلات الطّقوسي Les Licences rituelles، حيث تتخذ هذه الأشكال طابعًا يتماشى تمامًا مع الكارثة التي حلّت. فانتهاك المقدّسات هو أمر من طبيعة اجتماعية. وهو يُقترَفُ في تحدّ للعظمة، وللبنية الهرمية والسلطة... ليس هناك أبدًا أية مقاومة يمكنها أن تحدّ من حمّى الانفلات الشعبي: حيث يكون هذا الانفلات ضروريّا تماماً مثل ضرورة طاعة الشخصيّة المتوفاة. في جزر «الساندويتش» Sandwich مثلًا، عندما يتداعى نبأ موت الملك إلى أسماع العامّة، تقوم هذه العامة باقتراف كل الأفعال التي تُعتَبَرُ في الوقت العادي أفعالًا إجرامية: فهي تشعل الحرائق وتنهب وتقتل، في الوقت نفسه الذي تُجبَرُ فيه النساء على البغاء علنًا... وتبدو الأشياء أكثر وضوحًا في جزر «فيدجي» Fidji: حيث يعطي موت القائد إشارة الانطلاق للنهب، وحيث تقوم القبائل الخاضعة بغزو العاصمة لتقترف فيها كلّ أعمال الصعلكة وكل أشكال السرقة».[1]

«ورغم ذلك، لا تتوقف هذه الانتهاكات عن أن تشكلّ تدنيسًا للمقدسات. فهي تنتهك القواعد التي ظهرت قبيل ذلك بنية أن تصبح الأكثر قداسة والأكثر حصانة في اليوم الموالي. إنّها تمثل انتهاكات فظيعة للمقدّس «[2]

ومن الجدير بالذكر هنا أن اللّا-نظام يحصل في تلك الفترة الحرجة للعدوى وللنجاسة التي يُمثلها الموت». أي في «فترة مكره Virulence – الموت – الأكثر تجلّيًا وبداهة، أو قل في فترة بروز مكره الفعّال والمعدي». ولا يتوقف هذا اللاّ-نظام «إلا مع الزوال التام للعناصر المتعفّنة في جثة الملك، أي عندما لا يبقى منها شيء سوى هيكل عظمي صلب طاهر وغير قابل للفساد».[3]

تتجلى آلية الانتهاك في هذا الانفلات للعنف. لقد أراد الإنسان، بل واعتقد أنه يُمارس الإرغام على الطبيعة عبر مواجهتها بالمحرّم. وكان يعتقد أنه بتقييد حركة

1 - Op.cit.p151

2 - Op.cit.p151

3 - Op.cit.p 153



العنف في داخله إنما يقوم في الوقت نفسه بتقييده على صعيد نظام الواقع. عندما كان يلاحظ عدم فعالية الحاجز الذي أراد وضعه لمواجهة العنف، كانت القيود التي قرّر هو نفسه أن يخضع لها تفقد معناها الذي كان هو نفسه قد حدّده لها: ومنذ ذلك الحين، كانت دوافعه التي كان يسيطر عليها تنفلت لينطلق للقتل بحرّية، بل وليكفّ عن التحكم في اندفاعه الجنسي، فيفقد تلك الخشية من أن يقوم في العلن بما لم يكن يفعله إلى حدود تلك اللحظة إلّا خفيّةً. وبقدر ما يبقي جسم الملك مجالًا لتحلّل عدواني Décomposition agressive بقدر ما يكون المجتمع بأكمله تحت سطوة العنف. فلم يكن بإمكان حاجز عاجز عن حماية حياة ملك من مكر الموت، أن يواجه حالات الإسراف التي لا تكف عن تهديد النظام الاجتماعي بفعالية كبيرة.

ليس ثمة حدّ دقيق يقيّد هذه «الكبائر» Sacrilèges majeurs التي يطلق لها موت الملك العنان. ولكن بمرور الزمن تضع عودة الجثمان إلى ذلك النقاء الهيكلي la Netteté squelettique حدًا لهذا الفوران الوحشي للانفلات[1]. وحتى في هذه الظروف البائسة، لا توجد أية علاقة بين الانتهاك والحرّية الأولى للحياة الحيوانيّة: إذ يفتح الانتهاك منفذًا إلى ما وراء الحدود المحترمة عاديًا، غير أنه يحافظ على هذه الحدود. إنه يتجاوز عالمًا مدنّسًا، لكن دون أن يدمّره، لا بل إنه يُكَمِلُهُ له. وبهذا المعنى لا يكون المجتمع البشري مجرّد فضاء للعمل. إذ يمثل في الوقت نفسه – أو بالتعاقب – كلّاً من العالم **المدنّس** والعالم المقدّس باعتبارهما يمثلان صورتيه المتكاملتين. حيث يمثل العالمُ **المدنّس** عالمَ المحرّمات. أما العالم **المقدّس** فهو ينفتح على انتهاكات محدودة. إنه عالم الاحتفال والقادة والآلهة.

هذه الطريقة في النظر مضنية، لأنّ **المقدّس** يدلّ على النقيضين في الوقت نفسه. يكون **مقدّسًا** بصفة جوهرية، ما يكون موضوعًا لمحرّم. فالمحرّم الذي يدل سلبيّا على الشيء المقدّس، ليس له فقط القدرة على إعطائنا – على صعيد الدين – إحساسًا بالخوف والارتجاف. إذ يتحوّل هذا الشعور في الحدّ الأقصى إلى إخلاص Dévotion، أي إلى عبادة Adoration. فالآلهةُ التي تجسّدُ **المقدّس** ترعب أولئك الذين يعظّمونها، ومع ذلك هم يعظّمونها. أي أن البشر يخضعون إلى حركتين في الوقت نفسه: **حركة الخوف التي ترفض، وحركة الانجذاب التي تنتج الاحترام والانبهار**. المحرّم يستبعد، أمّا الانبهار فإنه يثير الانتهاك. فلا يتعارض المحرّم، أي «التابو» مع الإلهي إلّا بمعنًى واحد، ولكن الإلهي هو السمة

---

1 - «irruption informe de la licence»



المبهرة للمحرّم: إنه المحرّم وقد تحوّلت صورته. وتؤلّف الميتيولوجيا - بل هي تخلط أحيانًا- محاورها انطلاقا من هذه المعطيات.

لا شيء يسمح بإقامة تمييز واضح ومفهوم بين هاتين السمتين سوى الطابع الاقتصادي لهذه التقابلات. إذ يستجيب المحرّم للعمل، والعمل للإنتاج: وفي الزمن **المدنّس** Le Temps profane للعمل، يراكم المجتمع المدّخرات، حيث يتم الاقتصار في الاستهلاك على الكميّة اللّازمة للإنتاج. وبذلك يكون الزمن **المقدّس** هو زمن الاحتفال بامتياز. فالاحتفال لا يعني ضرورة التكثيف من رفع المحرّمات، مثلما هو الحال في احتفال موت الملك الذي تحدّثت عنه،، ولكن يتسنّى دائمًا لما كان محرّمًا في الوقت العادي، أن يصبح مباحًا في زمن الاحتفال، بل قد يصبح إلزاميًا في بعض الأحيان. ثمّة في المرور من الزمن العادي إلى الاحتفال عمليّة قلب للقيم كان كايوا قد شدّد على أهميتها[1]. فمن زاوية نظر اقتصادية، يستهلك الاحتفال بسخائه اللّامحدود تلك الثروات التي تمت مراكمتها في زمن العمل. ويتعلّق الأمر هذه المرّة بتقابل حاد. فلا نستطيع القول في البداية إن الانتهاك يؤسس الدين أكثر ممّا يؤسسه المحرّم. غير أن الإهدار Dilapidation يؤسس الاحتفال، والاحتفال هو ذروة النشاط الدينيّ. فالمراكمة والإغداق هما اللحظتان المكونتان لهذا النشاط: **وإذا انطلقنا من هذه الزاوية فإن الدين يؤلف حركة راقصة يكون فيها التراجع استعدادًا للقفز.**

يمثل رفض الإنسان لعنف الحركة الطبيعيّة معطى جوهريًا فيه، غير أنّ الرفض لا يعني القطيعة، بل يكشف عن اتفاق أكثر عمقًا. ففي خلفية المشهد، يحافظ هذا الاتفاق على الشعور الذي كان قد أسس الخلاف بينهما. ويترسّخ هذا الشعور إلى درجة أن الحركة التي تزيح الاتفاق تصيب المرء بالذهول. فالغثيان، ثم تجاوز الغثيان الذي ينتج عن الدّوار، هي أشياء تمثّل مراحل الرقص المفارقيّ Danse paradoxale الذي تنظّمه المواقف الدينيّة.

وبشكل عام، يتجلّي معنى الحركة بوضوح تام رغم تعقيدها: إنّ الدين يتحكّم بشكل جوهريّ في انتهاك المحرّمات.

ولكن إثارة الغموض والمحافظة عليه يحصلان من خلال شعور الخوف الذي لا أساس للدين في غيابه. **والتراجع الضروري للارتداد يمثل دائمًا ماهية الدين.** غير أنه من الواضح أن هذه الرؤية منقوصة، ومن السهل هنا التغلّب على

1 - Op.cit. ch. IV «le Sacré de transgression: théorie de la fête» p.125-168.



سوء الفهم إذا كان القلب Inversion العميق الذي يتلاءم مع نوايا العالم العقلاني أو العملي لا يصلح أساسًا لارتداد داخلي يجعل التحويل Transfert ممكنًا. ففي الديانات الكونية مثل المسيحيّة أو البوذيّة يمثل الخوف والغثيان مدخلًا إلى الإفلات من حياة روحيّة حارقة. ومع ذلك تكتسي هذه الحياة الروحيّة المرتكزة على مضاعفة قوة المحرّمات الأولية دلالة الاحتفال، إذ لا تمثل هذه الحياة الروحية خضوعًا إلى القانون بل تمثل انتهاكا له. وبهذا المعنى يتأسّس الانتشاء Extase في المسيحيّة وفي البوذية على تجاوزٍ للخوف. بل قد يكون الانسجام مع الإسراف الذي يجرف كل شيء في طريقه أكثر وضوحًا في تلك الأديان التي يستبدّ فيها الرعب والغثيان بالمشاعر. فما من شعور يقذف بالمرء في دنيا الإسراف يكون أقوى من الشعور بالعدم. **غير أنّ الإسراف ليس التدمير: إنه تجاوز للذعر، أي هو الانتهاك.**

وإذا أردنا التعبير بدقة عمّا يعنيه الانتهاك، فإنه بدلًا من تقديم أمثلة أقل تعقيدًا، سأتمثل قمة الإسراف المسيحي أو البوذي التي تدلّ على تحققه التّام. ولكن يجب عليّ أن أتحدث في مستوى أوّل عن أشكال أقل تعقيدًا من الانتهاك. عليّ أن أتطرق إلى الحرب وإلى التضحية، ثم إلى إيروسيّة الأجساد.



الفصل السادس

القتـــل والصيـــد والحـــرب

Le meurtre, la chasse et la guerre

أكــل لحـــوم البشـــر Le cannibalisme:

تُنتهك المحرّمات خارج ذلك الانتهاك اللاّ-محدّد Indéfinie والاستثنائي بصفة عاديّة حسب قواعد تضبطها وتنظمها طقوس أو عادات على الأقل.

غير أنّ لعبة التداول بين المحرّم والانتهاك تعتبر أكثر وضوحًا في الإيروسيّة. بل سيكون من الصعب الانتباه بدقة إلى هذه اللعبة في غياب مثال الإيروسيّة. وبالمثل سيكون من المستحيل أن تنشأ صورة منسجمة عن الإيروسيّة دون الانطلاق من لعبة التداول هذه التي تمثّل خاصيّة مميّزة للمجال الدينيّ عموما. ولكنّني سأتطرّق في المستوى الأول إلى ما يمسّ مسألة الموت.

يبدو الأمر مذهلاً: إذ لا يستجيب المحرّم الذي يكون موضوعه الموتى إلى رغبة تتعارض مع الخوف L'horreur. ويبدو للوهلة الأولى أن المواضيع الجنسيّة تتناسب مع تداول مستمرّ بين النفور Répulsion والانجذاب Attraction، ومن ثمة مع تداول مستمرّ بين المحرّم ورفع المحرّم La levée de l'interdit. لقد أسس فرويد تأويله للمحرّم على الضرورة البدائية Primitive لوضع حاجز وقائي أمام إسراف الرغبات المتعلقة بمواضيع يكون ضعفها واضحًا. وإذا كان قد توصّل من خلال ذلك إلى الحديث عن المحرّم الذي يمنع لمس الجثة، فإنه يُفترض فيه أن يجعل من التابو Tabou وقاية للميت من الرغبة التي كانت للآخرين في أكله. يتعلّق الأمر برغبة لم تعد البتة نشطة فينا: لأنه لم تعد لنا بشأنها تجربة إطلاقًا. غير أن حياة المجتمعات البدائية تعطينا فكرة عن التداول بين المحرّم ورفع المحرّم المتعلق بآكل لحوم البشر. فالإنسان الذي لا يمثل البتة حيوانًا يمكن استهلاكه، يتمّ أكله في مناسبات عدّة وبحسب قواعد دينية. ثمّ إن من يستهلك اللحم [البشري] لا يجهل المحرّم الذي يتعلّق بهذا الاستهلاك. ومع ذلك فهو ينتهك دينيّا هذا المحرّم



الذي يعتبره أساسيًا. المثال البارز على ذلك يوجد في مأدبة الإتحاد Le repas de communion التي تعقب الأضحية [القربان]. إذ يتمّ اعتبار اللحم الآدمي الذي يتمّ استهلاكه في تلك المناسبة بمثابة شيء مقدّس: نحن هنا بعيدون عن العودة إلى حالة انعدام الوعي الحيواني بالمحرّمات. فلم تعد الرغبة تتعلّق بالموضوع الذي قد يشتهيه حيوان لا وَعْيَ له بما يفعل: فالموضوع «محرّم» وهو مقدّس، وما جعله مرغوبًا هو المحرّم الذي يُلقي عليه بثقله. بهذا المعنى، تكون الكانيباليّة المقدّسة Le cannibalisme sacré هي المثال الأساسي عن المحرّم المثير للرغبة: المحرّم لا يحدد مذاق اللحم، ولكنه يمثل المبرّر الذي يجعل الكانيبالي «الوَرِعُ» يستهلكه. وسنعثر في الإيروسيّة على هذا الخلق المفارق لقيمة الإغراء بواسطة المحرّم.

المبارزة والثأر العائلي[1] Vendetta والحرب:

إذا كانت الرغبة في أكل لحوم البشر أمرًا غريبًا جدّا عنّا، فإن الأمر ليس هو نفسه فيما يتعلّق بالرغبة في القتل. لا يشعر جميعنا بذلك، ولكن يشعر به من بوسعه أن يتصوّر أن عامة الناس غير متمسكة به فعليّا، بل أنه يمثل ضرورة ملحّة تمامًا مثل الجوع الجنسي. ويكشف تواتر المجازر العبثية Les massacres inutiles عبر التاريخ عن حقيقة أنه يوجد في كل إنسان قاتل متربّص Un tueur possible. وتتنزّل الرغبة في القتل بالنظر إلى محرّم القتل مثلما تتنزّل الرغبة في نشاط جنسي ما بالنظر إلى مركّب المحرّمات التي تقيدّها. فالنشاط الجنسي ليس محرّما إلاّ في حالات محدّدة، ولكن ذلك يصدق أيضًا على القتل: فرغم كون المحرّم الذي يعارضه أكثر وطأة ومحبكًا بدرجة أقوى من المحرّمات الجنسيّة، فإنه يقتصر على غرار هذه المحرّمات على حصر إمكانية القتل في وضعيّات محدّدة. ثمّ إن صياغته واضحة جدّا: «لا تقتل». صحيح أنه كوني ولكن ما يُفْهَمُ منه ضمنيًا هو بالطبع ما يلي: «اللهم إلا في حالة الحرب أو في ظروف أخرى يحددها الجسم

---

1 - شكلت قصص «الفانديتا» محورا أدبيا قائم الذات في موجة ملحوظة على امتداد أكثر من خمسين سنة من القرن التاسع عشر في فرنسا. فقد كانت الموضوع المفضل لكتاب مثل «ميريماي Mérimée» و«بلزاك Balzac» و«موباسّان Maupassant» و«الكسندر دوما Alexandre Dumas». وكانت «كولومبا Colomba» من أشهر اعمال «ميريماي» في هذا الصدد حيث يروي قصة «فانديتا» مثيرة تواجهت فيها عائلاتان كورسيكيتان وحدثت في بداية القرن التاسع عشر في جزيرة كورسيكا... (المترجم)



الاجتماعي بدرجة ما أو بأخرى»، وبذلك هو يمثل الموازي التامّ تقريباً للمحرّم الجنسي الذي يصاغ بالطريقة التالية: «لن تقربوا اللحم البشري إلاّ في الزواج». الذي يضاف إليه بطبعيه الحال «أو في بعض الحالات التي تضبطها التقاليد».

ويمكن السماح بالقتل في المبارزة وفي الصيد والحرب.

يكون القتل إجراميًا في جريمة القتل. فجريمة القتل تتأتى من الجهل أو من الاستهانة بالمحرّم. أمّا المبارزة Duel والصيد أو الحرب فإنّها تنتهك المحرّم المتعارف عليه، وبموجب قاعدة محدّدة. ليس للشكل الحديث والملطّف للمبارزة –حيث ينتصر المحرّم في النهاية فعليّا على الانتهاك –، علاقة كبيرة بالإنسانيّة البدائية التي لم تكن تتصوّر اغتصاب المحرّم إلاّ دينيّا. فلم يكن من الواجب لدى البدائيين أن يكون للمبارزة ذلك الطابع الفردي الذي اكتساه بداية من القرون الوسطى. لقد كانت المبارزة في مرحلة أولى شكلاً من الحرب تنخرط فيه الجماعات المتصارعة على قاعدة تحدّ معلنٍ بحسب قواعد محدّدة، وعلى شرف أبطالها الذين يتواجهون في مبارزة فرديّة. وكان هذا الصراع الفردي متاحًا على مرأى من الجميع الذين يهمّون بالدخول في اقتتال جماعي.

أمّا الثأر العائلي [«الفانديتا»]، فهو مثل المبارزة منظم بحسب قواعد. إنه عمومًا حرب لا تكون أطرافها محدّدة بالسكن في حيّز جغرافي معيّن، ولكن بالانتماء إلى فريق. وتخضع «الفانديتا» تماماً مثل المبارزة أو الحرب إلى قواعد دقيقة.

الصيد والتكفير عن قتل الحيوان:

يتعلّق الأمر في المبارزة وفي «الفانديتا» – وكذلك في الحرب التي سنتحدث عنها في موضع لاحق- بموت الإنسان. ولكن القانون الذي يمنع القتل هو قانون سابق في ظهوره على هذا التعارض الذي يختلف فيه الإنسان عن الحيوان بشكل كبير. لقد برز هذا التمييز متأخرًا في حقيقة الأمر. ففي المرحلة الأولى اعتبر الإنسان نفسه شبيها بالحيوان: ولازالت هذه الطريقة في النظر تميّز «الشعوب الصيّادة» Peuples chasseurs ذات التقاليد القديمة. في هذه الظروف كان الصيد التقليدي أو البدائي مثل المبارزة و«الفانديتا» والحرب تعبيرًا عن شكل من الانتهاك.



ولكن ثمّة هنا اختلاف عميق: ففي زمن الإنسانيّة البدائية الذي هو الزمن الأقرب إلى الحيوانيّة، لا يحدث فيما يبدو قتل للأفراد من نفس النوع (البشر)[1].

ويُفتَرضُ في صيد الحيوانات في هذه الفترة أن يكون على العكس أمرًا عاديًا. يمكننا أن نتخيّل أن الصيد هو نتيجة للعمل، وأنه لم يكن ممكنًا دون صناعة الأدوات والأسلحة الحجريّة. ولكن حتّى وإن كان المحرّم عمومًا نتيجة للعمل، فإن هذه النتيجة لم يكن من الممكن أن تتحققَ بهذه الدرجة من السرعة، حتّى أنّنا لا نستطيع تخيّل مرور فترة طويلة مرّت على الصيد دون أن يتسلّط محرّم قتل الحيوان على الوعي البشري. ومهما يكن من الأمر، فإنه لا يمكن أن نتصور نفوذ المحرّم إلّا على إثر انتهاك صارم، حيث يفترض أن العودة إلى الصيد تمّت بعد ذلك. إن سمة المحرّم التي تتجلى في محرّم الصيد، هي علاوة على ذلك سمة عامّة للمحرّمات. وأؤكد على حقيقة أنه يوجد بشكل عام محرّم يتعلّق بالنشاط الجنسيّ. ليس من السهل التوصّل الى رؤيته بصورة عقلانية إلّا إذا تمكنّا من تصوّر المحرّم الذي يكون موضوعه الصيد لدى الشعوب الصيّادة! **فالمحرّم لا يعني الامتناع** Abstention **وجوبًا ولكنه يعني مسار الممارسة في مجال المحرّم**. فلا يتسنى للصيد ولا للنشاط الجنسي أن يُحَرَما في حقيقة الأمر. أي أن المحرّم لا يستطيع الغاء الأنشطة الضرورية للحياة، ولكنه يستطيع أن يضفي عليها معنى الانتهاك الدينيّ. فهو يلزمهَا بحدود وينظّم أشكالها. يستطيع مثلًا أن يفرض كفارة Expiation **على من يرتكبها**. وقد كان الصيّاد أو المحارب **مقدّسان** بسبب القتل، ولكي ينخرطا في المجتمع المدنّس، كان يجب عليهما أن يتطهرًا من هذا النجس. كان هدف طقوس الكفّارة هو تطهير الصيّاد أو المحارب. ولقد جعلت المجتمعات البدائية من هذه الطقوس أمرًا مألوفًا.

يضفي علماء ما قبل التاريخ غالب الأحيان على رسوم جدران الكهوف البدائية معنى الممارسة السحرية. فالحيوانات المرسومة والتي هي موضوع رغبة الصيّادين، كانت قد رُسمت على أمل أن صورة الرسم ستحقق تلك الرغبة فعليًا. لست متأكدًا من ذلك. ولكن ألا يمكن للمناخ السرّي والدينيّ للكهوف أن يتفق

---

1 - لا يوجد في الحيوانيّة L'animalité محرّم لقتل بني الجلدة. ولكن قتل فرد من بني الجلدة هو في الحقيقة وبموجب ما تفرضه الغريزة، أي بموجب صعوبة ما تمرّ بها الغريزة، أمر استثنائي في السلوك الحيواني. وحتى صراع الحيوانات التي هي من نفس النوع لا يقود مبدئيًا إلى القتل.



اللَّوحة السابعة

بيسون منزوع الأحشاء أمام إنسان ذو رأس طير قد يكون مَيِّتا . رسم من مغارة لاسكو Caverne de Lascaux (دوردونييه Dordogne). الباليوليتيك الأعلى. (من تصوير «جيرودون» Girodon)

«نرى بيسونا (بقر وحشيّ Bison) يتصارع – وهو آيل إلى الموت – مع إنسان ربّما كان قد قتله، وقد أضفى عليه الرسّام مظهر الميّت. يفترضُ في موضوعِ هذا الرسم الشهير، الذي أثار تفسيرات متناقضة، كثيرة وضعيفة، أن يكون هو: **القتل والكفّارة**»

مع الطابع الدينيّ للانتهاك الذي تَأَكّد الآن أنه يمثل دلالة الصيد؟ يفترضُ هنا أن لعبة الانتهاك Transgression قد توافقت مع لعبة التصوير Figuration. سيكون من الصعب إثبات ذلك. ولكن إذا اختار علماء ما قبل التاريخ أن ينظروا في الأمر من زاوية التداول بين الانتهاك والمحرّم، وإذا كانوا يدركون بوضوح السمة المقدّسة للحيوانات من خلال الموت الذي يلحق بها، فستحلّ فيما اعتقد طريقة في النظر أكثر تماشيًا مع أهمية الدين في نشأة الإنسان، محلّ الفرضية الضعيفة للتصوير السحري التي قد تسبب لهم الارتباك. يفترضُ في رسوم الكهوف أن غايتها كانت تصوير اللحظات التي يكشف فيها الحيوان وقد انبرى – حيث يكون قتله ضروريًا ومُدَانًا في الوقت نفسه- عن الغموض الدينيّ للحياة: أي للحياة التي يرفضها الإنسان القلق والتي يحققها في ذلك التجاوز العجيب لرفضه. ترتكز هذه الفرضية على حقيقة أن الكفّارة التي تلي قتل الحيوان تشكّل بطبيعة الحال قاعدة لدى الشعوب التي تشبه حياتها حيّاة رسامي الكهوف. إنّها فرضية جديرة بأن تقدم تأويلًا منسجمًا لرسم مغارة آبار «لاسكو» les puits de Lascaux حيث نرى بيسونا [بقر وحشيّ Bison] يتصارع وهو متداع للموت مع إنسان ربّما كان قد قتله، وقد أضفى عليه الرسّام مظهر الميّت. إن موضوع هذا الرسم الشهير، الذي أثار تفسيرات متناقضة، كثيرة وضعيفة، ويُفْتَرَضُ فيه أن يكون هو: **القتل والكفّارة** Le meurtre et l'expiation. [1]

وتستحق هذه الطريقة في النظر على الأقل أن نُثني عليها لكونها تعوّض التأويل السحري (الاستعمالي utilitaire) لصور الكهوف، الذي هو تأويل ضعيف دون شك، بتأويل دينيّ، أكثر توافقًا مع ما تتميّز به تلك اللعبة السامية، التي هي عمومًا نتيجة للفن والتي يوافقها طابع هذه الرسوم الغزيرة التي وصلتنا من أعماق الزمن.

---

1 – أحيل القارئ إلى «جورج باطاي»، لاسكو أو ولادة الفن G. Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art*, Skira, 1955, p. 139-140. حيث استعرضت ونقدت التفسيرات المختلفة التي قدّمت في ذلك الوقت. هناك تفسيرات أخرى لا تقلّ ضعفا كانت قد نُشرت منذ ذلك الحين. كنت قد تراجعت سنة 1955عن تقديم فرضيّة شخصيّة.



الشهادة الأقدم على الحرب:

يجب علينا في كل الأحوال أن نعتبر الصيد شكلًا بدائيًا من الانتهاك يبدو سابقًا في وجوده على ظهور الحرب التي لا يبدو أن إنسان الكهوف المرسومة «الفرانكو-كانتابرية» Franco-cantabriques- الذي استمر وجوده طيلة فترة الباليوليتيك الأعلى- قد عرفها. ففي أقلّ تقدير، لم يكن للحرب بالنسبة إلى هذا الإنسان، الذي كان الأول الذي يشبهنا فعلًا، تلك الأهمية الكبرى التي ستعرفها فيما بعد: يذكرنا هذا الإنسان في الحقيقة بالأسكيمو الذين عاش أغلبهم حتى اليوم وهم يجهلون الحرب.

إن أوّل من رسم صور الحرب هم رسّامو الرسوم الحجريّة في شرق الأندلس Levant espagnol. إذ يبدو أن رسومهم تعود في جزء منها إلى نهاية العصر البالبوليتيكي الأعلى، وفي جزء آخر إلى الأزمنة التي لحقتها. فنحو نهاية الباليوليتيك الأعلى، خمسة عشر أو عشرة آلاف سنة قبل عصرنا، بدأت الحرب بتنظيم انتهاك المحرّم الذي سيتصدّي أيضًا لقتل الإنسان عبر تناقضه المبدئي مع قتل الحيوانات التي اُعتُبرت كائنات مماثلة للإنسان.

ترك انتهاك هذه المحرّمات، على غرار المحرّمات المرتبطة بالموت آثارًا بعيدة المدى كما نرى: ولقد سبق أن قلنا إننا لم نعرف المحرّمات الجنسيّة وانتهاكها بوضوح إلّا انطلاقا من الأزمنة التاريخية [ما بعد المسيح]. هناك مبررات كثيرة لكي نتحدث في عمل مخصّص للإيروسيّة وفي المقام الأوّل، عن الانتهاك بشكل عام، وبشكل أخصّ، عن انتهاك المحرّم الذي يعارض القتل. فلن يكون بإمكاننا أن ندرك معنى حركة الإيروسيّة دون العودة إلى المجموع: فهذه الحركة تربكنا ولا يمكننا متابعتها ما لم ندرك أوّلا آثارها المتناقضة في مجال تكون فيه متاحة لنا بدرجة أكبر من الوضوح ومن القدم.

بل إن رسوم شرق الأندلس لا تبرهن إلّا على قدم ظاهرة الحرب التي تتواجه فيها مجموعتان. ولكن لدينا عن الحرب عمومًا معطيات قديمة غزيرة. إنّ مجرّد الصراع بين مجموعتين يدلّ على وجود حدّ أدنى من القواعد. تتعلق القاعدة الأولى بطبيعة الحال، بالمجموعات المتصارعة وبالإعلان المسبق للحرب. نحن نعرف بشكل واضح قواعد «إعلان الحرب» لدى المجموعات البشرية القديمة. إذ يكفي لذلك صدور قرار داخلي من المعتدي.: عندها يفاجئ العدوانُ الخصمَ. ولكن في غالب الأحيان كان يبدو من الملائم لروح الانتهاك أن يتمّ إشعار الخصم بأسلوب طقوسي. ويمكن للمرحلة اللاحقة من الحرب هي نفسها



اللّوحة الثامنة

«إن أوّل من رسم صور الحرب هم رسّامو الرسوم الحجريّة في شرق الأندلس Levant espagnol، إذ يبدو أن رسومهم تعود في جزء منها إلى نهاية العصر الباليوليتيكي الأعلى، وفي جزء آخر إلى الأزمنة التي لحقتها. فنحو نهاية الباليوليتيك الأعلى، خمسة عشر أو عشرة آلاف سنة قبل عصرنا، بدأت الحرب بتنظيم انتهاك المحرّم الذي سيتصدّي أيضًا لقتل الإنسان عبر تناقضه المبدئي مع قتل الحيوانات التي اُعتُبرت كائنات مماثلة للإنسان».

ان تتطوّر حسب قواعد. فطابع الحرب التقليدية يذكر بطابع الاحتفال. والحرب الحديثة ليست هي الأخرى بعيدة البتّة عن هذه المفارقة. فالميل إلى اللّباس العسكري المثير للإعجاب والجالب للأنظار هو ميل قديم. تبدو الحرب فعلا لدى البدائيين بمثابة حالة من الترف. فهي ليست وسيلة لتنمية ثروة قائد سياسي أو شعب ما عبر الغزو: إنّها وفرة عدوانية تحافظ على سخاء الوفرة.

التعارض بين الشكل الطّقوسي والشكل العقلاني للحرب:

لقد حافظت الألبسة العسكرية على هذا التقليد إلى يومنا هذا، حيث يسود الانشغال بتأمين المقاتلين ضدّ رصاص العدوّ. غير أن الانشغال بتقليص الخسائر إلى أدنى حدّ ممكن يعتبر غريبًا عن الروح الأصلي للحرب. فقد اكتسى انتهاك المحرّم دلالة الهدف عمومًا. يمكنه أن يكون وسيلة لبعض الغايات الأخرى بشكل ثانوي: ولكنه كان يمثّل غاية في حدّ ذاته. ثمة إمكانية لتصوّر أن الحرب التي لم تكن أقل قسوة، تخضع في مستوى أوّل إلى انشغالات مشابهة لتلك التي تبرز عند ممارسة الطقوس. فتطوّر الحروب زمن الصين الإقطاعيّة السابق على عصرنا هذا قد تمّ تصويره على هذا النحو: «تبدأ حرب البارونيات الإقطاعية بالإعلان عن تحدّ، حيث يقوم رجال ذوي شهامة يرسلهم سيّدهم، بالانتحار في مشهد بطولي أمام السيّد المنافس، أو تندفع عربة عسكرية بسرعة قصوى لتنتهك حرمة أبواب المدينة المنافسة. ثمّ تشتبك العربات في مشهد يقوم فيه القادة قبل الاقتتال باحتكاك المجاملة [1] Assaut de courtoisie». وللسّمات التقليديّة للحروب الهوميرية طابع كوني. يتعلّق الأمر بلعبة حقيقيّة، ولكن تكون نتاتجها خطيرة إلى درجة يتغلّب فيها بسرعة حساب النتائج على الامتثال لقوانين اللعبة. ويمكّن تاريخ الصين من تدقيق ذلك: «فبقدر ما نتقدم، بقدر ما تتلاشى تلك القيم الفروسيّة. إن حرب الفروسيّة القديمة [لا تلبث أن] تتحوّل إلى صراع دون رحمة، وإلى صدام للكل مع الكلّ حيث تنخرط مجموعة من مقاطعة ما في معركة شاملة ضد المجموعات المجاورة».

وفي الحقيقة كانت الحرب دائماً تنزاح عن أولوية الامتثال للقواعد التي تتوافق مع الانشغال بتحقيق هدف مفيد في حدّ ذاته، نحو أولوية النتيجة السياسية

1 - René Grousset et Sylvie Regnault-Gatier, dans *l'Histoire universelle de la Pléiade*, Gallimard, 1955, t. I, p. 1552-1553.



المرجوّة. وإلى حدود أيامنا هذه، تدور مواجهة في الأوساط المختصّة بين مدرستين. إذ يعارض «كلوزوفيتش» Clausewiz العسكريين من أتباع التقليد الفروسي Chevaleresque عبر التأكيد على ضرورة تدمير القوى المعادية دون رحمة. فالحرب كما يقول، «هي فعل عنف، وليس هناك حدود لتجلّي هذا العنف»[1]. من المؤكد عمومًا، أن هذا النزوع المستند إلى إرث طقوسي، والذي لم تتوقف المدرسة القديمة عن الانبهار به، قد انتصر ببطء في العالم الحديث. ولا يجب علينا في الحقيقة أن نخلط بين عملية أنسنة الحرب وتقاليدها الأساسيّة. فقد فسحت متطلبات الحرب إلى حدّ ما المجال لتطوّر حقوق البشر. ولكنّ هذه القواعد لا تتفق مع الانشغال حديثًا بالحدّ من خسائر المعارك أو من معاناة المقاتلين. فقد كان انتهاك المحرّم في الحقيقة محدودًا ولكنه شكليٌّ. لم يكن الدافع العدواني متحررًا عمومًا، وكان يجب أن تتوفر الظروف، وأن تحترم القواعد بكل دقة، ولكن بمجرّد أن ينفلت هذا الدافع فإنه لن يكون هناك حدود للرعب.

القسوة المرتبطة بالطّابع المنظّم للحرب:

لقد طوّرت الحرب التي كانت مختلفة عن أشكال العنف الحيوانيّة ضربًا من القسوة Cruauté تعجز الحيوانات عن إتيانه. وبصفة خاصّة، كان الصراع الذي ينتهي غالبًا بإبادة العدوّ يمهّد بشكل عادي لمعاناة المساجين. فهذا البطش هو الخاصّيّة الإنسانيّة المميّزة للحرب. وأستحضر هنا شهادة على ذلك هذا الوصف المرعب مثلما صاغه «موريس دافي» Maurice Davie في كتاب **الحرب في المجتمعات البدائية**:

«في إفريقيا، عادة ما يتمّ تعذيب وقتل أسرى الحرب، أو يتمّ تركهم يموتون جوعًا. تتمّ معاملة المساجين لدى الشعوب الناطقة بلغة «التشي» Tchi [2] ببربريّة صادمة. رجال ونساء وأطفال – أمهات مع أبنائهن الرضّع يحملنهم على ظهورهنّ وصغار آخرون بالكاد بلغوا سنّ المشي- يتمّ تجريدهم من ملابسهم وتقييدهم بحبل حول العنق، ثمّ يقادون في شكل فرق من 15 أو 10 أفراد. ويكون كل سجين

1 - Carl Von Clausewitz, *De la guerre*, trad. Par D. Naville, ed. de Minuit, 1955, p. 53.

2 – لهجة غانية منتشرة في مقاطعة «الآشنتي» (المترجم)



زيادة على ذلك مقيّدًا من يديه ومشدودًا إلى كتلة متينة من الخشب التي يجب أن يحملها فوق رأسه. وهكذا يتمُ دفع هؤلاء المساجين، وهم مقيدون بهذه الطريقة ومجوّعون حتّى أضحوا أشبه بهياكل عظميّة، دفعهم بمرور الأشهر وراء الجيش المنتصر. فيعاملهم حرّاسهم الغلاظ بقسوة كبيرة، أمّا إذا تعرّض المنتصرون إلى الهزيمة، فإنه تتمّ إبادتهم مباشرة دون تمييز، خوفًا من استعادتهم لحرّيتهم. ويشير «رامساير» Ramseyer و«كوهن»Kuhne إلى حالة سجين - أصيل «أكرا» كان قد تمّ «وضعه في الحطب Bûche» أي تمّ تقييده إلى جذع شجرة وشُدّ بواسطة كلّاب حديدي وقع تمريره حول الصدر، وتجويعه طيلة أربعة أشهر. ثم قضى بعد ذلك بسبب هذه المعاملة. ومرّة أخرى، لاحظ المستكشفون أنفسهم وجود طفل ضعيف البنية بين السجناء فطلبوا منه مباشرة أن يقف، فتمالك نفسه بصعوبة كي تظهر منه جثّة متهالكة كانت كلّ عظامها واضحة للعيان». وأغلب السجناء الذين تمّت ملاحظتهم في هذه المناسبة لم يكونوا سوى هياكل عظمية متحرّكة. كان هناك طفل جدّ هزيل نتيجة الحرمان إلى درجة أن رقبته لم تعد تقوى على تحمّل وزن رأسه الذي يكاد يهوي على ركبتيه عندما يكون جالسًا. وكان هناك آخر، أصابه الهزال أيضًا حتى أن صوت سعاله أشبه بأنين الاحتضار؛ وطفل آخر، أصغر سنًا، كان وهنًا جدًا نتيجة سوء التغذية إلى درجة العجز عن الوقوف. لقد كان «الأشانتي» Achanties [1] مندهشون من رؤية المبشرين وقد أصابهم الاضطراب بسبب هذه المشاهد، وذات مرّة، عندما كان هؤلاء يحاولون تقديم بعض الطعام إلى بعض الأطفال المجوّعين، قام الحرّاس بدفعهم بغلظة. وفي «داهومي»[2] Dahomey... يقع رفض تقديم أي مساعدة للمساجين الجرحى، ويحتفظ بكل المساجين غير المنذورين للاستعباد في حالة شبه حرمان من الأكل تحوّلهم إلى هياكل عظمية.... حيث يكون الفكّ السفلي أشبه بكأس... وفي كثير من الأحيان يقع انتزاعه من الأعداء الذين أصيبوا بجروح وبقوا على قيد الحياة. إن المشاهد التي كانت تلي نهب قلعة في «فيدجي» Fidji هي مشاهد مرعبة جدًا إلى درجة يصعب معها وصفها بدقة. وإحدى العلامات الأقل فظاعة هو أنه لا يقع استثناء جنس الضحايا ولا سنّهم. حالات وحشية لا تُحصى تقع ممارستها أحيانًا على

---

1 - شعب من غرب إفريقيا يعيش في غانا (المترجم).

2 - ما يُعرفُ بدولة البنين اليوم. لقد كانت تسمّى كذلك خلال فترة الاستعمار الفرنسي. (المترجم).



ضحايا أحياء، وأفعال قسوة ممتزجة بانفعالات جنسيّة تجعل الانتحار مفضّلًا على الوقوع في الأسر. ومع «المصير الميلانيزي» المحتوم، كان كثير من المنهزمين لا يجرؤون حتى على محاولة الهرب، بل هم يطأطئون الرؤوس استسلامًا تحت ضربات الصولجان. وإذا دفعتهم شقاوتهم إلى الاستسلام أحياء، فإن مصيرهم يكون وخيمًا. وعندما يقتادون إلى مركز الاحتجاز، يقع تسليمهم إلى ضباط شباب ذوي رتب عالية يتفننون في تعذيبهم، وبعد الإغماء عليهم بضربة صولجان، يقع إدخالهم في أفران عالية الحرارة، وعندما تُعيد لهم الحرارة الإحساس بالألم، تثير تشنّجاتهم المحمومة ضحك المتفرّجين عليهم... »[1].

إن العنف الذي هو ليس قاسيًا في حدّ ذاته، يكون في الانتهاك من فعل كائن يقوم بتنظيمه. فالقسوة هي أحد أشكال العنف المنظّم. إنّها ليست إيروسيّة ضرورة، ولكن من الممكن أن تنحرف نحو أشكال أخرى من العنف ينظّمها الانتهاك. وتمثل الإيروسيّة على غرار القسوة فعلًا مخططًا له. فالقسوة والإيروسيّة ينتظمان في **الفكر** L'esprit الذي تأخذه جرأة الذهاب إلى ما بعد حدود المحرّم. هذه الجرأة ليست عامّة ولكن الانزياح من مجال إلى آخر يظلّ ممكنًا دائمًا: يتعلّق الأمر بالمجالات المجاورة المؤسّسة جميعها على نشوة الإفلات بجرأة من سلطة المحرّم. وتكون الجرأة أكثر نجاعة بقدر ما تكون العودة مضمونة إلى ذلك الاستقرار الذي تستحيل اللعبة في غيابه: ويفترض ذلك فيضان المياه والتخطيط لانحسارها في الوقت نفسه. أي أنه يمكن قبول المرور من مجال إلى آخر بشرط أن لا يهدد ذلك الأطر الأساسية للحياة.

من الممكن أن تنجرف القسوة نحو الإيروسيّة، وبالمثل يمكن أحيانًا أن يكون أكل لحوم البشر (الكانيباليّة) هو هدف المجزرة ضد السجناء. ولكن لا يمكن في الحرب قبول العودة إلى الحيوانيّة ونسيان القيود نهائيًا. إذ يظلّ هناك تحفظ يشهد على الطابع الإنسانيّ لعنف هو مع ذلك غير مقيّد. فرغم التعطّش للدماء، لا يقوم مُحَارِبَيْنِ في حالة هيجان بإبادة بعضهما البعض. ليست هذه القاعدة المنظّمة في الأساس للغضب الشديد واضحة. فبالوجه نفسه يتقاطع محرم أكل لحوم البشر الذي تمّ الاحتفاظ به مع انفلات الانفعالات الأشدّ وحشية.

---

1 - M. R. Davie, *La Guerre dans les sociétés primitives*, Traduit de l'anglais, Payot, 1931, p. 439-440.



يجب التنبيه إلى أن الصور الأكثر تهديدًا ليست مرتبطة ضرورة بالوحشية الأولى. التنظيم الذي يؤسس عملياته العسكرية الناجعة، على الانضباط، والذي يقصي في النهاية كتلة المناضلين من أجل السعادة من عملية تجاوز الحدود، يدفع بالحرب في ميكانيزم غريب عن الدوافع التي كانت تستدعيها: لم يعد للحرب الحديثة إلاّ علاقات ضعيفة جدّا مع الحرب التي تحدّثت عنها، ذلك هو الشكل البائس للانحراف الذي يجد معناه في الرّهَان السياسي. بل يعسر الدفاع عن الحرب البدائية نفسها: فهي تجلب معها منذ البداية، أو بالأحرى هي تمهّد في مسارها المحتوم إلى الحرب الحديثة. ولكن لا شيء سوى التنظيم الحالي، بالإضافة إلى التنظيم الأوّلي المُتَضَمَّنُ في الانتهاك، يُلقي بالجنس البشري في طريق مسدود[1].

---

1 - إذا تمّ تشغيله على الأقل.



الفصل السابع

القتـــل والتضحيـــة

Le meurtre et le sacrifice

الرّفع[1] الدينيّ لمحرّم الموت، التضحية وعالم الحيوانيّة الإلـــهي:

يتخطّى الانفلات العام للرغبة في القتل الذي تمثله الحرب مجال الدين بشكل عام. فالتضحية التي هي من جهة أخرى مثل الحرب رفع لمحرّم القتل، تمثّل خلافًا لذلك الفعل الدينيّ بإمتياز.

قبل كل شيء، صحيح أنه يتمّ النظر إلى التضحية باعتبارها تقديمًا لقربان Offrande. وصحيح أيضًا أنه قد لا يكون لهذه التضحية طابع دمويّ. ولنُذَكّر أيضًا بأن التضحيّة الدموية تقوم في غالب الأحيان على حرق ضحايا حيوانيّة. إذ غالبًا ما كانت الحيوانات تشكّل أضاح للتعويض [عن القربان البشري]: فقد بدا حرق الإنسان مع تطوّر الحضارة أمرًا رهيبًا. ولكن أصل الأضحية في الحيوانيّة البدائية لم يكن هو التعويض، إذ أن أقدم الأضاحي التي نعرفها كانت أضاح حيوانيّة. ويبدو لنا أن الهوّة التي تفصل الإنسان عن الحيوان قد تشكلت بعد عملية ترويض للحيوان ظهرت خلال الأزمنة النيوليتيكية. فقد كانت المحرّمات تنزع فعلًا إلى الفصل بين الحيوان والإنسان: لأن من ينفرد بالامتثال لها هو الإنسان في حقيقة الأمر. غير أنّ الحيوانات لم تكن تختلف في نظر الإنسانيّة الأولى عن البشر، لا بل إنّها كانت أكثر قداسة وألوهية من البشر لكونها لا تمتثل إلى محرّمات.

وبالنسبة إلى غالبية البشر، تنتمي الآلهة الأكثر قدمًا إلى الحيوانات، ولم تكن لها علاقة بمحرّمات تحد من سلطة الإنسان على نفسه بشكل أساسي. وربّما

1 - «الرفع» لغة ضد «الوضع» وهو نقيض «الخفض». ويُقال ارتفع الشيء بنفسه أي علا ورُفع الشيء إذا أزيل عن موضعه. ولا نعرف على وجه الدقّة هنا لماذا استخدم «باطاي» عبارة «محرّم الموت» Mort في صيغة هذا العنوان الفرعي، بدلًا من أن يقول «محرّم القتل»، فما يتعلّق به أمر التضحية تحديداً هو القتل Meurtre، تضحية القتل، أي الأضحية الحيوانيّة أو الإنسانيّة، وليس الموت العادي.(المترجم)



كان قتل الحيوان في مرحلة أولى يثير إحساسًا قويًا بتدنيس المقدّس Sacrilège. فالضحيّة التي يتمّ قتلها جماعيًا كانت تكتسي طابعًا إلهيًا. ممّا يعني أنّ عمليّة التضحية تقدّسها وتؤلّهها.

لقد كانت الضحية مقدّسة سلفًا لكونها ضحية حيوانيّة على وجه التحديد. وهنا، تكون الخاصّيّة المقدّسة تعبيرًا عن لعنة مرتبطة بالعنف، حيث لا يتوقف الحيوان أبدًا عن ممارسة العنف الذي يحرّكه دون إضمار. ولكن الحيوان في نظر الإنسانيّة البدائية لا يمكنه أن يكون غريبًا عن قانونٍ أساسي: إنه ليس غريبًا عن كون حركته نفسها، أي هذا العنف، هي اغتصاب لهذا القانون: فهو ينتهك هذا القانون بموجب ما تقتضيه ماهيته، أو قل إنه يمارس الانتهاك في نظرها بوعي وبتحكم تام في نفسه. ولكن العنف كان فيه منفلتًا ومستبدًا به دون حدود بسبب الموت الذي هو قمّة العنف. إن عنفًا عنيفًا عنفًا إلهيًا إلى هذا الحدّ Une violence si divinement violente يسمو بالضحيّة فوق عالم مسطّح ينخرط فيه الناس في حياتهم الرتيبة، حيث يتمرّد الموت والعنف على هذه الحياة المعقلنة بسبب عجزهما عن الاكتفاء بالاحترام وبالقانون المنظّمان للحياة الإنسانيّة على الصعيد الاجتماعي. ولا يستطيع الموت في الوعي الساذج أن يتأتى إلّا من إساءة أو من اختراق للقانون. لا بل إن الموت يقلب النظام الشرعي بعنف.

يحقّق الموت سمة للانتهاك تمثّل خاصيّة مميّزة للحيوان. إنه يدخل في عمق كينونة الحيوان؛ وهو في الطقس الدموي، انكشاف لهذا العمق.

لنعد الآن إلى المحور الذي قدّمناه في المقدّمة والذي بموجبه يكتسي «الموت بالنسبة إلينا وباعتبارنا كائنات منفصلة، معنى اتصال الكينونة».

لقد قلت فيما يتعلّق بالتضحية: إنه «بموت الضحية يكون الجمهور الحاضر قد شارك في عنصر يكشفه موتها. وذلك هو ما نسميه في تاريخ الأديان **بالمقدّس** Sacré. فالمقدّس هو على وجه الدقّة، اتصال الكينونة التي تجلّت لأولئك الذين يركّزون انتباههم على موت كائن منفصل خلال طقس جماعي. ثمة هنا توقف لانفصال كائن بسبب الموت العنيف. إن ما يبقى، وهو ما تشعر به عقول حائرة في غمرة الصمت الذي يخيم على الجميع، إنما هو اتصال الكينونة التي وقع تسليم الضحيّة له. فما من شيء يمكنه أن يكشف هذه الكينونة المتصلة والمتوارية عادة عن الأنظار سوى ذلك القتل المشهدي الذي يجري في ظروف تحددها خطورة الأمر وكذلك الجماعة الدينيّة التي تمارس ذلك الطقس. ولن يكون بإمكاننا أن



نتمثّل ما يتجلّى في أعماق هؤلاء ما لم نعد إلى تجاربنا الدينيّة الشخصية التي كنا قد مررنا بها في مرحلة الطفولة على الأقل. وأخيرًا فإن كل شيء هنا يحمل على الاعتقاد أن **المقدّس** الذي يتجلّى في القرابين البدائية مُناظرٌ **للإلهي** Divin الذي نجده في الديانات الحالية».[1]

ويرتبط الاتّصال الإلهي تبعًا للتخطيط الذي اعتمده هنا، بانتهاك القانون الذي يؤسس نظام الكائنات المنفصلة. فالكائنات المنفصلة التي يمثلها البشر تسعى جاهدة إلى البقاء على حال الانفصال، غير أن الموت، أو على الأقل تأمَل الموت، يسلّمها إلى تجربة الاتّصال.

هذا أمـر أسـاسي.

لقد انفصل الإنسان في حركة المحرّمات عن الحيوان. لقد حاول الإفلات من اللعبة المفرطة للموت والتوالد (لعبة العنف) التي تجعل سطوتُها الحيوان عاجزًا عن إيقاف حركته.

ولكن الإنسان في الحركة الثانوية للانتهاك كان قد اقترب من الحيوان. لقد رأى في الحيوان ما يفلت من قاعدة المحرّم، أي ما يظلّ مفتوحًا على العنف (الإسراف l'excès)، الذي يتحكّمُ في عالم الموت والتوالد. ويبدو أنّ الاتفاق الثانوي بين الإنسان والحيوان، أي الارتداد Rebondissement، قد توافق مع إنسان الكهوف المزيّنة بالرسوم البدائية Cavernes peintes، أي مع ذلك الإنسان المكتمل الذي يشبهنا والذي كان قد أخذ مكان **إنسان النياندرتال** الذي كان لا يزال قريبًا من الأنثروبويد. لقد ترك هذا الإنسان عن الحيوان تلك الصور المذهلة التي نعرفها اليوم ولكنه لم يقم برسم نفسه إلّا في حالات نادرة: وفي الحالات التي صادف فيها أن فعل ذلك، فإنه كان يتقنّع، أو يختفي بوجه ما وراء سماتِ حيوانٍ ما كان يضع قناعه على الوجه. تظهر هذه السمة الغريبة على الأقل في صور الإنسان الأقل اكتمالا. **فلا بد أن تكون الإنسانيّة وقتئذ قد أحست بالخجل من نفسها، وليس بالخجل من الحيوانيّة الأولى كما هو الحال بالنسبة إلينا.** إنّها لم تتراجع عن قراراتها الأساسية المتصلة بحركة أولى: لقد حافظ إنسان الباليوليتيك الأعلى على المحرّم المرتبط بالموت، وواصل دفن جثث أقاربه، ومن جهة أخرى، ليس لنا مبرّر كي نفترض أنه لم يعرف محرّمًا جنسيّاً كان **إنسان النياندرتال** يعلمه دون شك (هذا المحرّم الذي يتحكّم في زنى المحارم وفي الخوف من

1 - انظر المقدّمة.



دم الحيض هو أساس كل سلوكياتنا). غير إنّ التوافق مع الحيوانيّة كان يستبعد ملاحظته من جانب واحد. سيكون من الصعب أن نقحم بين **إنسان النياندرتال والباليوليتيك الأعلى** (حيث تتدخل على الأرجح أنظمة الانتهاك التي نعرفها عبر تقاليد الشعوب التقليدية ووثائق العصر القديم في الوقت نفسه) اختلافا بنيويًا دقيقًا. نحن هنا في مستوى الفرضيّة. ولكنّنا نستطيع أن نتصوّر بالانسجام مع ذلك أنه إذا كان صيادو الكهوف المرسومة يمارسون السحر التعاطفي La magie sympathique كما هو متعارف عليه، فإنه كان لديهم بالتوازي شعورًا بالألوهية الحيوانيّة. فالألوهية الحيوانيّة تدلّ على احترام أقدم المحرّمات التي تتداخل مع انتهاك محدود، مماثلة لتلك التي ستتجلّى فيما بعد. ومنذ اللحظة التي يتوافق فيها البشر بوجه ما مع الحيوانيّة، ندخل في عالم الانتهاك الذي يمثّل التأليف La synthèse بين الحيوانيّة والإنسان عبر الحفاظ على المحرّم، أي ندخل في العالم **الإلهي** (العالم المقدّس). نحن نجهل الصور التي تجلّى من خلالها هذا التغيّر، ونجهل ما إذا كانت التضحية قد تمّت ممارستها أم لا[1]، إننا لا نعرف سوى القليل عن الحياة الإيروسيّة لهذه الأزمنة البعيدة (ويجب أن نقتصر على عمليّات تصوير ذكر الإنسان Figurations ithyphalliques المتواترة)، ولكنّنا نعرف عن هذا العالم الناشئ أنه كان عالم الحيوانيّة الإلهية، وأنه من المفترض أنه قد استنهض كيانه عبر روح الانتهاك. **فروح الانتهاك هو روح الإله الحيواني الذي يفنى، أي روح ذلك الإله الذي يثير موته العنف والذي لا تقيّده المحرّمات المسلّطة على الإنسانيّة.** لا تتعلق المحرّمات في الحقيقة بالدائرة الحيوانيّة الحقيقيّة ولا بمجال الحيوانيّة الأسطوري: هي لا تتعلق بهؤلاء البشر الأحرار Souverains الذين تختفي إنسانيّتهم وراء الأقنعة الحيوانيّة. إن روح هذا العالم الناشئ هو أوّلا روح مثالي Intelligible: إنه العالم الطبيعي وقد امتزج بالعالم الإلهي: ولكن من السهل تصوّره بالنسبة إلى من يتمتّع بفكر قادر على مواكبة هذه الحركة[2]: **إنه**

---

1 – ومع ذلك فانّ تصميم الدب في رأس مغارة «مونتسبان» Montespan (H. Breuil, *Quatre cents siècles d'art pariétal*, Montignac, 1952, p. 236-238) يمكنه أن يوحي بصورة احتفال يشبه التضحية بالدب، الذي يُفترض أنه كان ينتمي إلى الباليوليتيك-الأعلى المتأخر. إن عمليات القتل الطقوسي للدّب الذي يصطاده صيادو سيبيريا Sibérie أو «الأينو Aïno» في اليابان، لها فيما يبدو لي خصائص قديمة جدّا. ويمكننا أن نشبهها بما يوحي به تصميم «مونتسبان».

2 – وإن شئنا لقلنا: أولئك الذين يكون فكرهم جدليّا وقابلا للتطوير عبر عمليّات القلب Les renversements.



العالم الإنسانيّ، وقد تشكّل في نفي الحيوانيّة، أو نفي الطبيعة[1]، هو ينفي نفسه ويتجاوزها في هذا النفي الثاني دون أن يعود مع ذلك إلى ما كان قد نفاه في مرحلة أولى.

إن العالم الذي تمّ تصوّره بهذا الوجه لا يتوافق بالتأكيد مع عالم الباليوليتيك الأعلى. وإذا كنّا نعتقد أنه يمثّل عالم إنسان الكهوف المرسومة، فسيكون من اليسير فهم هذا العصر وآثاره. ولكن وجود هذا الإنسان ليس مؤكدًا إلّا فيما يتعلّق بعصر متأخر عن ذلك تعرّفنا به كتب التاريخ الأكثر قدمًا. وقد تمّ إثبات وجود هذا الإنسان بفضل الإثنوغرافيا وبفضل ما تمكن العلم الحديث من ملاحظته لدى الشعوب التقليدية. فلقد أتاحت [منزلة] الحيوان للإنسانيّة القديمة في مصر أو اليونان الإحساس بوجود حرّ، يتمثل في الصورة الأولى لذلك الوجود الذي يمجّده الموت في التضحية، أي صورة آلهتها.

تتنزّل هذه الصورة في المشهد الذي حاولت في البداية رسمه لعالم الصيّادين البدائيين. وأنا ملزم بالحديث أوّلا عن عالم الصيد البدائي هذا حيث شكّل الصيد بوجه ما، الكاتدرائية التي كان العنف البشري يتراكم فيها كي يتكثّف. فلا يمكن في الحقيقة فهم كلّ من حيوانيّة الكهوف المرسومة، ومجال الأضحية الحيوانيّة أحدهما بمعزل عن الآخر. إن ما نعرفه عن القربان الحيواني يفتح للعقل كهوفًا مزيّنة بالرسوم. أمّا رسوم الكهوف [البدائية] فإنّها تفسح الطريق لفهم التضحية.

تجـــاوز القلـــــق:

يضع الموقف القلق الذي أسّس المحرّمات تراجع recul الإنسان البدائي في تعارض مع الحركة العمياء للحياة. فالبشر الأوائل، أعني الوعي الذي أيقظه العمل، كانوا يشعرون بالانزعاج أمام سيل مذهل: تجدّد مستمرّ، وضرورة موت لا يتوقّف. اذ يدرك الإنسان بتصوّره للحياة في مجملها، أنها تمثل هذه الحركة الضخمة التي تتألّف من التوالد والموت. إنّها لا تتوقّف عن الولادة، ولكن من أجل تدمير ما تلده. لقد كان للبشر الأوائل إحساس غامض بذلك. فهُم يضعون رفض المحرّمات في مواجهة الموت والذهول الذي يسببه التوالد. ولكنهم لم ينغلقوا أبدًا داخل هذا الرفض؛ أو بالأحرى، هم لا ينغلقون داخله إلّا من أجل الخروج منه في أسرع وقت: يخرجون منه بنفس الطريقة التي يدخلون بها فيه

---

1 – وبعبارة دقيقة: الذي شكّله العمل.



اللّوحة التاسعة

إنسان برأس بيسون. رسم حجري. كهف الإخوة الثلاثة (آرياج Ariège)، عن تقرير للأب «بروي» Breuil في: «Quatre cents siècles d'Art Pariétal» fig. 1389. (Cliché Giraudon)

ولكنّنا نستطيع أن نتصوّر بالانسجام مع ذلك أنه إذا كان صيادو الكهوف المرسومة يمارسون السحر التعاطفي La Magie sympathique كما هو متعارف عليه، فإنه كان لديهم بالتوازي شعورٌ بالإلوهية الحيوانيّة (...). لا تتعلق المحرّمات في الحقيقة بالدائرة الحيوانيّة الحقيقيّة ولا بمجال الحيوانيّة الأسطوري: هي لا تتعلق بهؤلاء البشر الأحرار الذين تختفي إنسانيّتهم وراء الأقنعة الحيوانيّة.»



وهم مصمّمون على ذلك فجأة. وبذلك يبدو أن القلق هو ما يكوّن إنسانيّة البشر: ليس القلق وحده، ولكن القلق الذي تم تجاوزه Angoisse dépassée، لا بل هي تكمن في تجاوز القلق Le dépassement de l'angoisse. إن الحياة في جوهرها إسراف، إنّها سخاء الحياة. وهي تستنفذ قواها ومصادرها في لامحدوديّتها تلك؛ إنّها تدمّر ما تبنيه دون توقّف. وتكون كثرة الكائنات الحيّة في هذه الحركة سلبيّة Passive، **غير أن رغبتنا في ما يعرّض حياتنا للخطر رغبة جامحة.**

ليست لدينا القدرة دائمًا على أن نرغب في ذلك، إذ تُستَنفذُ قوانا، وفي بعض الأحيان تُصاب الرغبة بالعجز. فإذا أصبح الخطر كبيرًا، وإذا تعذّر علينا تفادي الموت، فإنّ ذلك يعني مبدئيّا أنّ الرغبة تكون قد كُبِحَت. ولكن إذا حالفنا الحظّ، فإن الموضوع الذي نرغب فيه بأكبر قدر من الجموح سيكون الأكثر قدرة على أن يدفعنا نحو صرف طاقات جنونيّة ونحو دمارنا. ويتحمّل الأفراد المختلفون بدرجات مختلفة الخسائر الكبيرة في الطاقة أو في المال – أو التهديدات الخطيرة بالموت. ويبحث الرجال على قدر استطاعتهم (وهذه مسألة – كمّية – تتعلق بمقدار القوة)عن القدر الأكبر من الخسائر والأخطار.. نحن نظنّ أن ما يحصل هو العكس إذ لا يكون لهم في غالب الأحيان إلّا قليل من القوّة. ولكن بمجرّد أن تعود إليهم قوّتهم تراهم يرغبون مباشرة في إنهاك أنفسهم وتعريضها إلى الخطر. هكذا نرى أن كلّ من يتمتّع بالقوّة والوسائل يستسلم إلى عمليّة صرف متواصلة للطاقة معرّضًا نفسه باستمرار إلى الخطر.

ومن أجل أن أقدم مثالًا عينيّا على هذه الإثباتات ذات القيمة العامة، سأتوقف الآن عن العودة إلى أزمنة قديمة جدًا أو إلى تقاليد بالية. وأحيل هنا إلى شيء مألوفٍ، جرّبه الكثيرون منّا. سأستند إلى الأدب الأكثر انتشارًا، وبصفة خاصة إلى روايات شائعة هي الروايات «البوليسية». فهذه الكتب تتألف عمومًا من معاناة بطل ومن تهديدات تترصّده. وفي غياب هذه الصعوبات، أي دون هذا القلق، لن يكون في حياته شيء يجلب الاهتمام، أعني شيئًا يثير التشويق ويدفع نحو معايشتها عبر قراءة مغامراته. فالسّمة العبثية للروايات، وحقيقة أن القارئ هو في كل الحالات في مأمن من الخطر، تمنعان عادَة من رؤية الأشياء بوضوح. ولكنّنا في الحقيقة نعيش **بالنيابة** ما ليست لنا قدرة على أن نعيشه بأنفسنا. إنه **استمتاع** بالإحساس بالخسارة أو بالإحساس بالخطر الذي تهبنا إياه مغامرة شخص آخر نتحمّلها دون كثير من القلق. وإذا كنّا نتمتع بقدر عال من الزخم المعنوي، فسنرغب في أن نعيش نحن بأنفسنا ذلك. من منّا لم يحلم يوما بأن يكون بطلًا لرواية؟ صحيح أنّ



هذه الرغبة تكون أضعف من الحيطة Prudence - أو من الجبن Lacheté - ولكن إذا كنّا نتكلّم عن الإرادة العميقة، التي لا شيء يمنعها من التحقق سوى الضعف، فإن ما يمنحها دلالة هو تلك القصص التي نقرؤها بشوق.

وفي الحقيقة يتنزل الأدب في مرحلة لاحقة للأديان، حيث يمثّل وريثًا لها. فالتضحية رواية، إنّها حكاية يتمّ تجسيمها بشكل دموي. ويتعلّق الأمر بالأحرى بتمثّل مسرحي، أي بدراما يتمّ اختزالها في مرحلتها النهائية، حيث تلعب الضحيّة الحيوانيّة أو الإنسانيّة دورها بمفردها، ولكنها تؤدّي دورها حتّى الموت. فالطقس Rite هو تمثّل لأسطورة تمّت استعادته في زمن محدّد، أي هو بشكل أساسي تمثّل لموت إله. لا شيء هنا يُفترض فيه أن يفاجئنا. فالأمر نفسه يحصل يوميّا بصورة رمزيّة في تضحية القدّاس Le sacrifice de la messe.

وفي سياق ذلك تكون لعبة القلق هي نفسها دائمًا: **إن ما يرغب فيه البشر هو القلق الأكبر، أي القلق حتّى الموت، لكي يعثروا في النهاية، فيما وراء الموت والدمار على تجاوز القلق.** ولكن تجاوز القلق لا يكون ممكنًا إلّا بشرط: أن يكون القلق بحجم الإحساس الذي يستدعيه.

بالوقوف على تخوم الممكن، سنرى أن القلق يكون مرغوبًا في التضحية. غير أنه لا مفرّ من التراجع عند إدراك هذه التخوم[1]. فغالبًا ما تأخذ القرابين البشريّة مكان القرابين الحيوانيّة، ومن المؤكد إنّ ابتعاد الإنسان عن الحيوان قد أفقد موت الحيوان نسبيًا قيمته المثيرة للقلق. وعلى خلاف ذلك، عندما ترسخت الحضارة لاحقًا، عوّضت الضحايا الحيوانيّة أحيانًا الضحايا البشرية التي بدا وإنّ التضحية بها سلوكًا بربريًا. لا بل إنه في وقت متأخر أكثر عن ذلك، تحولت الأضاحي الدمويّة لبني إسرائيل إلى شيء مقرف. أمّا المسيحيون فإنهم لم يعرفوا البتّة سوى التضحية الرمزية. لقد كان من اللّازم العثور على توافق مع وفرة Exubérance تكون نهايتها هي وفرة الموت. ولكن الأمر يقتضي توفر القدرة على ذلك. وما لم يتوَفّر ذلك، سينتصر الغثيان Nausée مضاعِفًا بانتصاره سلطة المحرّمات.

1 - كان الآزتاك Aztèques، الذين كانوا يعرفون التضحية، يفرضون غرامات على الذين لا يطيقون رؤية أطفال يقادون إلى الموت فيديرون وجوههم عند مرور الموكب.



الفصل الثامن

من التضحية الدينيّة إلى الإيروسيّة

Du sacrifice religieux à l'érotisme

المسيحيّة وإنكار قداســة الانتهــاك:

تحدثت في **المقدّمة** عن القرابة التي كان القدامى يتصوّرونها بين ممارسة الحب الجنسي والتضحية. لقد كان لديهم إحساس مباشر بالتضحية أقوى من إحساسنا بها. فنحن بعيدون جدًا عن هذه الممارسة. ولا تمثل تضحية القدّاس سوى استذكار لها، غير أنها لا تستطيع إلّا نادرًا بلوغ درجة الإحساس العميق بها. ومهما كانت درجة التعلّق بصورة المسيح المصلوب، فإن صورة قربان دموي لا تتقاطع بسهولة مع صورة القدّاس.

تكمن الصعوبة الرئيسية في اشمئزاز المسيحيّة عمومًا من انتهاك القانون. صحيح أن الإنجيل يشجّع على رفع تلك المحرّمات الشكلية التي تتم ممارستها حَرفيّا دون إدراك دلالتها. وانطلاقًا من ذلك، فإن الأمر يتعلّق بانتهاك قانون ما، ليس على حساب الوعي بقيمته ولكن عبر الاحتجاج على هذه القيمة. ما هو أساسي هنا هو أنه قد تمّ تحريف سمة الانتهاك في فكرة تضحية الصليب. فقربان الصليب هو في حقيقته قتل، إنه دموي. إنه انتهاك باعتبار أنّ هذا القتل يمثل خطيئة: لا بل إنه الخطيئة الأكبر من بين كل أصناف الخطيئة. ولكن إذا كان هناك خطيئة في الانتهاك الذي تحدثت عنه، وإذا كان هناك بعد ذلك تكفير عن الخطيئة Expiation، فإن الخطيئة والكفّارة يكونان نتيجة تصميم على الفعل المنسجم دائمًا مع النيّة. وهذا التوافق مع الإرادة هو ما يجعل الموقف التقليدي معقولًا اليوم: إنه فضيحة الفكر. فلا نستطيع أن نتخيل انتهاكًا واعيًا لقانون يبدو مقدّسًا دون شعور بالحرج. غير أن الكاهن الذي يؤمّ الاحتفال بتضحية القداس يُدين خطيئة الصّلب La mise en croix. فمسؤولية الخطأ تقع على **جهل** مرتكبيه الذين نفترض أنهم كانوا سيمتنعون عن القيام به **لو عرفوا الحقيقة مسبقًا**. صحيح أن القدّيس «أوغستين» يصف ذلك بأنه **إثم محمود** Félix culpa. ممّا يعنى وجود وجهة نظر



اللّوحة العاشرة

«غرينيوالد» Grunewald، المسيح المصلوب Le Christ en croix متحف الرسم ب: «كارلسروه» Karlsruhe (ألمانيا) (Cliché Bruckmann-Giraudon)

«يُدين الكاهن الذي يؤمّ الاحتفال بتضحية القداس خطيئة الصّلب La mise en croix. فمسؤولية الخطأ تقع على **جهل** مرتكبيه الذين نفترض أنهم كانوا سيمتنعون عن القيام به **لو عرفوا الحقيقة مسبقًا**. صحيح أن القدّيس «أوغستين» يصف ذلك بأنه **إثم محمود**Félix culpa. ممّا يعنى وجود وجهة نظر تحكم بضرورة ارتكاب هذا الخطأ. فالطقوس الكاثوليكية تستبطن عبارة القدّيس «أوغستين»: إن صدى الطقوس المقدّسة متوافق مع أعماق وعي الإنسانيّة البدائية.»

تحكم بضرورة ارتكاب هذا الخطأ. فالطقوس الكاثوليكية تستبطن عبارة القدّيس «أوغستين»: إن صدى الطقوس المقدّسة متوافق مع أعماق وعي الإنسانيّة البدائية ولكنه لا يتناغم مع منطق الشعور المسيحي. فإنكار قداسة الانتهاك يمثل أساسًا للمسيحيّة. حتى وإن كان المتديّنون يصلون في القمة إلى المفارقات الصارخة التي تحرّر المرء، أو التي تتخطّى الحدود.

المقارنة القديمة بين التضحية والاقتران الإيروسيّ Conjonction érotique:

أفضى إنكار الانتهاك إلى تجريد القرابة التي تَصَوّرها القدامى بين الحبّ الجنسي والتضحية من المعنى. فليس للتضحيّة وممارسة الحب الجنسي أي عنصر مشترك ما لم يكن الانتهاك أساسيًا. وإذا كانت التضحيّة تمثل انتهاكًا مرغوبًا فيه، فإنّها تكون هي الفعل الواعي الذي يرمي إلى التغيّر المفاجئ للكائن الذي يكون ضحيّتها. فقد تم قتل هذا الكائن، وقبل قتله، كان سجين عالمه الفردي الجزئي. ومثلما قلت ذلك في **المقدّمة**[1]، كان وجوده حينئذ منفصلًا. ولكن هذا الكائن يُسَاقُ بالموت بعد ذلك إلى اتصال الكينونة، أي إلى اندثار الكيان الجزئي Particularité ويكون هذا الفعل العنيف الذي يحرم الضحيّة من خاصيّتها المحدودة ويهبها اللّامحدود، أي اللّامتناهي الذي ينتمي إلى دائرة المقدّس فعلًا مرغوبًا لنتيجته العميقة. فهو مرغوب مثل فعل ذلك الشخص الذي يعرّي ضحيّته التي يرغب فيها ويريد ولوجها. ولا يختلف المحبّ في تدميره للمرأة التي يحبّها عن المضحّي الدموي في تدميره للإنسان أو الحيوان الذي يتمّ حرقة. وتكون المرأة بين يدي الرجل الذي يعبث بها مجرّدة من كيانها. إنّها تفقد بحيائها هذا الحاجز المتين الذي كان يحصّنها ضد الاختراق عبر عزلها عن الآخرين: إنّها تنفتح فجأة على عنف اللعبة الجنسيّة المنفلتة في أعضاء الإنجاب، إنّها تنفتح على العنف اللا-شخصي Violence impersonnelle الذي يجتاحها من خارجها.

ومن غير المؤكد ما إذا كان القدامى يستطيعون مجرّد إخضاع تلك الجزئيات الدقيقة للتحليل، فهي جزئيات لا يتيحها إلّا الانسجام مع جدلية عظيمة. وإذا كان من الواجب إدراك نقاط تشابه التجربتين العميقتين في دقّة الحركات فلا بدّ من الحضور الأوّلي ومن توزيع المحاور المتعددة. تتوارى السمات الأكثر عمقًا ويُفلت المجموع من مجال الوعي. ولكن يمكن أن تتاح **تجربة** الورع Piété **الباطنيّة** في التضحية وفي الإيروسيّة المنفلتة للشخص نفسه إذا كان محظوظًا.

---

1 - P. 19



ومنذ ذلك الحين، فإنه ما لم يكن التقارب واضحًا، سيكون **الإحساس** بالتشابه ممكنًا. ولقد اندثرت هذه الإمكانية في المسيحيّة حيث ابتعد الورع عن الرغبة في إدراك سرّ الكينونة بالعنف.

اللحم في التضحية وفي الحب:

ما كان العنف الخارجي للتضحية يكشفه هو العنف الداخلي للكينونة منظورًا إليها في ضوء زخم الدم وبروز الأعضاء. وهذا الدم وهذه الأعضاء المليئة بالحياة، ليسا هما ما ينظر فيه التشريح: ليس العلم بل التجربة الباطنيّة هي ما يستطيع استعادة ما كان القدامى يشعرون به. ويمكننا عندئذ أن نتخيّل تجلّي فيض La pléthore الأعضاء المنتفخة دمًا، أي ذلك الفيض اللّاشخصي للحياة. ففي موت الحيوان، حلّ الاتّصال العضوي للحياة محلّ الكائن الفردي المنفصل، أي الحيوان، الذي تواصله الوجبة المقدّسة في الحياة الجماعية للتعاون. ثمة شيء من الحيوانيّة يتواصل في هذا الابتلاع المرتبط بزخم الحياة الجنسيّة وبصمت الموت. نحن لا نأكل أبدًا إلّا لحومًا مطبوخة لا حياة فيها Inanimés، لحوما خالية من الاعتمال العضوي الذي تتّسم به تلك اللحوم في البداية. وبذلك فإنّ التضحية تُلحقُ فعل الأكل بحقيقة الحياة المتجلية في الموت.

وبشكل عام تكون التضحية هي ما يهب الحياة والموت، أي هي ما يهب تدفّق الحياة للموت، وهي ما يهب ثقل ودوار وانفتاح الموت للحياة. فالأمر يتعلّق بالحياة وهي ممتزجة بالموت، ولكن في هذه الحياة تحديدًا، يكون الموت علامة على الحياة وانفتاحًا على اللّامحدود في الوقت نفسه. أمّا اليوم، فإنّ التضحية تخرج عن نطاق تجربتنا: لذا يجب علينا أن نعوّض الممارسة بالخيال. ولكن إذا كانت التضحية نفسها وكذلك دلالتها الدينيّة يتجاوزان نطاق معرفتنا، فإننا لا نستطيع تجاهل ردّ الفعل المرتبط بعناصر المشهد الذي تتيحه هذه التضحية: أي الغثيان La nausée. يجب علينا أن نتصوّر تجاوزًا للغثيان في التضحية. ولكن في غياب الاستحالة المقدّسة Transfiguration sacrée، لا يمكن لسماتها -التضحية- أن تتسبب في أقصى تقدير في الغثيان إذا أخذناها كلّ على حدة. يثير ذبح الماشية اليوم اشمئزاز الناس بشكل عام: فلا شيء يجب أن يذكرهم بذلك وهم على طاولة الطعام. وبهذا الوجه يمكننا القول عن التجربة المعاصرة أنها تقلب سلوكيّات الورع Pitié في التضحية.



يكون هذا القلب Renversement مثقل بالمعنى إذا تصوّرنا الآن ذلك التشابه Similitude بين فعل الحب الجنسي والتضحية. فما يكشفه كل من فعل الحب والتضحية هو **اللحم**. إذ تستبدل التضحية الحياة المنتظمة للحيوان بالتشنج الأعمى للأعضاء. نفس الشيء يحصل للتشنج الإيروسيّ: هو يطلق العنان لأعضاء ذات نشاط دمويّ مفرط (Pléthorique) تمتدّ حركاته العمياء إلى ما وراء الإرادة الواعية للمحبين. فبعد هذه الإرادة الواعية يأتي دور الحركات الحيوانيّة لهذه الأعضاء التي تفيض دمًا. إن ما يثير هذه الأعضاء هو عنف يخرج تمامًا عن رقابة العقل، عنف يقودها إلى الانفجار فتحلّ بهجة القلوب فجأة لتتجاوز هذه العاصفة. أي أنّه في غياب التحكّم، تتخطّى حركة اللحم قيدًا. **فاللحم** فينا هو هذا الإفراط الذي يعارض قانون اللياقة. اللحم هو العدو الأصلي لأولئك الذين يتملّكهم المحرّم المسيحي، ولكن إذا كان هناك محرّم غامض وكوني، يعارض الحرّية الجنسيّة بصور مختلفة ترتبط بالأزمنة والأماكن المختلفة مثلما أعتقد[1]، فإن **اللحم** هو التعبير عن عودة هذه الحرّية المخيفة.

اللحم واللياقة ومحرّم الحرّية الجنسيّة:

لنتحدث أوّلًا عن هذا المحرّم الكوني، فقد تهرّبت من ذلك لعجزي – أو لعدم رغبتي –عن/ في تعريفه. ففي الحقيقة يتعلّق الأمر بشيء لا يمكن تعريفه، حتّى أنه من الصعب أن نتحدّث عنه. أمّا اللياقة فلا يمكن التنبؤ بمساراتها وهي تتنوّع باستمرار، بل هي تتنوّع حتى فرديّا. خاصّة أنني تحدّثت إلى حدّ الآن عن محرّمات يمكن إدراكها، مثل زنى المحارم ودم الحيض، مؤجّلاً بذلك الحديث عن لعنة أكثر شمولًا تتعلّق بالحياة الجنسيّة. فلن أتحدث عن ذلك إلّا لاحقًا: بل إنني سأتناول انتهاكات هذا المحرّم الغامض حتى قبل السعي إلى تعريفه.

أريد الآن أن أعود إلى ما سبق أن تطرّقت إليه.

إذا كان هناك محرّم. فإنه يتعلّق في نظري بما يشبه عنفًا أساسيًا. ويكون هذا العنف مُتاحًا في **اللحم**: في ذلك اللحم الذي يتحكّم في لعبة أعضاء الخصوبة.

وسأحاول الولوج من خلال موضوعيّة لعبة الأعضاء إلى التعبير الباطني الأساسي الذي يُتاح فيه تجاوز اللحم.

---

1 – انظر أعلاه، الفصل الثالث.



أريد الآن أن أستخلص **تجربة الفيض الباطنيّة** التي قلت بشأنها إن التضحية تكشفها في الحيوان الميّت. لدينا في أساس الإيروسيّة تجربة انفجار،أي تجربة عنف تكون في لحظة الانفجار.

اللّوحة الحادية عشر

أضحية بشرية. «مكسيكو». تزيين مخطوطة - Codex Vaticanus 3738, fol. 54 vo) (Bibliothèque Vaticane أنجز في بداية الاحتلال الاسباني من قبل شخص آزتي يُفتَرَض فيه أنه كان شاهداً على ذلك عندما كان شابا.

«بشكل عام تكون التضحية هي ما يهب الحياة والموت، أي هي ما يهب تدفق الحياة للموت، وهي ما يهب ثقل ودوار وانفتاح الموت للحياة. فالأمر يتعلّق بالحياة وهي ممتزجة بالموت، ولكن في هذه الحياة تحديدًا، يكون الموت علامة على الحياة وانفتاحًا على اللّامحدود في الوقت نفسه».

الفصل التاسع

الفيض الجنسي والموت

La pléthore sexuelle et la mort

النشاط التكاثري باعتباره صورة من صور النموّ:

«تمثل الإيروسيّة في مجملها اختراقًا لقاعدة المحرّمات: إنّها نشاط إنسانيّ.

ولكن رغم كونها تبدأ حيث ينتهي الحيوان، فإن الحيوانيّة هي رغم ذلك أساسها.

وفي الوقت نفسه الذي تتمسّك فيه الإنسانيّة بهذا الأساس، فإنّها تدير له ظهرها في خوف. لا بل يتمّ التمسّك بقوة بحضور الحيوانيّة في الإيروسيّة حتى أن كلمات مثل حيوانيّة Animalité أو بهيميّة Bestialité لا تنفك عن التعلّق بها. صحيح أنه من الخطأ إضفاء معنى العودة إلى الطبيعة التي يعبّر عنها الحيوان على الانتهاك. غير أن النشاط الذي يعارضه المحرّم يشبه نشاط الحيوانات. وتكون الحياة الجنسيّة الماديّة بالنسبة إلى الإيروسيّة التي يتمّ دائماً ربطها بها، مثلما يكون الدّماغ بالنسبة إلى الفكر: وبنفس الوجه، تظلّ الفيزيولوجيا هي الأساس الموضوعي للفكر. وإذا كان من الضروري أن نقوم بتنزيل تجربتنا الإيروسيّة الباطنيّة في الإطار الموضوعي النسبي، فإنه يجب علينا أن نضيف الوظيفة الحيوانيّة الجنسيّة إلى المعطيات الأخرى. لا بل إنه يجب علينا أن نعيرها الدرجة الأولى من الاهتمام. وبالفعل، تتميّز الوظيفة الجنسيّة لدى الحيوان بسمات يخوّل لنا الاهتمام بها أن نقترب من التجربة الباطنيّة.

وبالمناسبة، فإنه لكي ندرك التجربة الباطنيّة، سنتحدث الآن عن تلك الشروط الفيزيائية.



اللّوحة الثانية عشر

رجل وإمرأة يمارسان الجنس في وضع الوقوف. نقوشات معبد «كونراك» في الهند، أوريسا، القرن الثالث عشر (فوتوغرافيا «ماكس بول فوشات»)

«تستبدل التضحية الحياة المنتظمة للحيوان بالتشنج الأعمى للأعضاء. نفس الشيء يحصل للتشنج الإيروسيّ: هو يطلق العنان لأعضاء ذات نشاط دمويّ مفرط (Pléthorique) تمتدّ حركاته العمياء إلى ما وراء الإرادة الواعية للمحبين. فبعد هذه الإرادة الواعية يأتي دور الحركات الحيوانيّة لهذه الأعضاء التي تفيض دمًا. إن ما يثير هذه الأعضاء هو عنف يخرج تمامًا عن رقابة العقل، عنف يقودها إلى الانفجار فتحلّ بهجة القلوب فجأة لتتجاوز هذه العاصفة».

فعلى صعيد الواقع الموضوعي، تضطرّ الحياة التي لا تتوقف حركتها، اللهمّ إلاّ في حالة العجز، إلى بذل طاقة مفرطة، وهي طاقةٌ تُبذل في الحقيقة إمّا في نموّ الكائن موضوع الاهتمام، أو في سياق إهدار تامّ[1]. وتتسم الحياة الجنسيّة بالنظر إلى ذلك بلُبس أساسي: فحتى ذلك النشاط الجنسي الذي يكون مستقلّاً عن غاياته التكاثرية Génésique هو مع ذلك نشاط للنموّ من حيث المبدأ. عندما ننظر إلى الغدد في مجملها، فسنرى أنها تنمو. ولكي نستوضح حقيقة الحركة موضوع الاهتمام هنا، يجب علينا أن نرتكز على عمليّة الانقسام الخلوي Scissiparité التي تمثّل نمط التكاثر الأشدّ بساطة. ثمّة نموّ للنسق العضوي المنقسم خلويّا Scissipare ولكن بمجرد اكتساب النمو، فإن هذا النسق العضوي الوحيد سيُكوّنُ يوما ما نسقين عضويين. ولنأخذ النُّقاعي Infusoire: a الذي يتحوّل إلى ʹʹa+ʹa، مثالًا على ذلك: فلا يكون المرور من الحالة الأولى إلى الحالة الثانية مستقلًا عن نموّ a، لا بل إنّ ʹʹa+ʹa، يمثل بالنسبة إلى الحالة الأقدم التي تمثلها a، نموّاً لهذا الكائن a نفسه.

ما يجب ملاحظته إذن هو أن ʹa باعتبارها شيئًا مختلفًا عن ʹʹa، ليست، على غرار هذا الأخير نفسه، شيئًا آخر سوى a. شيء ما من a يستمرّ في ʹa وشيء من a يستمرّ في ʹʹa. سأعود إلى هذه الخاصّيّة المربكة التي تطرح وحدة النسق العضوي في نموّه للتساؤل. ولكنّني أستطيع أن أستخلص قبل ذلك ما يلي: ليس التكاثر سوى شكل من أشكال النموّ. ويتأتي ذلك عمومًا من تضاعف عدد الأفراد، الذي هو النتيجة الأوضح للنشاط الجنسي. ولكن نموّ النوع في التكاثر المجنّس Sexué ليس سوى مظهر للنمو في الانقسام Scissiparité الأوّلي في دائرة التكاثر اللّا-مجنّس Asexué. فعلى غرار مجموع خلايا النسق العضوي الفردي، تكون الغدد المجنّسة Les gonades sexuées هي نفسها منقسمة خلويّا Scissipares. ومن

---

1 - يتضح كل شيء عندما يتعلّق الأمر بالنشاط الاقتصادي للمجتمع. فنشاط النسق العضوي يتجاوز نطاق إدراكنا.: ثمة دائماً صلة بين النموّ وتطوّر الوظائف الجنسيّة التي تخضع كل واحدة منها إلى الغدّة النخاميّة L'hypophyse. فلا نستطيع أن نعرف دائمّا عملية صرف الحريرات من قبل النسق العضوي حتّى نتأكد من أحد أمرين: إن كانت هذه العمليّة تحصل في اتجاه النموّ، أم أنها تحصل في اتجاه النشاط الجنسي التكاثري. ولكنّ الغدّة النخاميّة تخصص الطاقة أحياناً لتطور الوظائف الجنسيّة وأحيانًا أخرى إلى النموّ. وبهذا الوجه فان البدانة Gigantisme تعرقل الوظائف الجنسيّة، وقد يتقاطع البلوغ المبكّر مع توقّف للنموّ، رغم إن الأمر مشكوك فيه.



حيث المبدأ، فإنّ كل وحدة حيّة تنمو. وإذا بلغت في نموّها حالة الفيض État pléthorique، فإنّها تستطيع أن تنقسم، ولكن النموّ (الفيض Pléthore) هو شرط الانقسام الذي نسمّيه في عالم الأحياء بالتكاثر.

نموّ المجموع وهبة الأفراد:

عند ممارسة الجنس، يكون جوهر المسألة موضوعيّاً هو التكاثر.

ومن تابع ما قلته جيدًا، سيدرك أن جوهر المسألة هو النموّ. غير أن هذا النموّ ليس **نموّنا**. فنموّ الكائن الذي يتكاثر لا يضمنه في حدّ ذاته النشاط الجنسي ولا كذلك الانقسام، سواء أكان ذلك الكائن يتكاثر بالتزاوج أو كان يتكاثر بالانقسام فقط. فما يحصل مع التكاثر إنّما هو النموّ **اللّا-شخصي** La Croissance impersonnelle.

إنّ التعارض الأساسي بين الخسارة Perte والنموّ Croissance، ذلك الذي أَثْبَتُّهُ في البداية، هو إذن تعارض قابل للاختزال، في حالة ما، إلى اختلاف آخر، حيث يتعارض النموّ اللّا-شخصي، وليس الإهدار الخالصLa perte pure، مع النموّ الشخصي. لا تتوفّر السمة الأساسية للنموّ، أي الأنانية، إلّا إذا نما الفرد دون أن يتغيّر. أمّا إذا حصل النموّ لصالح كائن أو مجموع يتجاوزنا، فإنه يتوقف عن أن يكون نموًا ليتحوّل إلى **هبة** Don. وتكون هذه الهبة بالنسبة إلى من يقوم بها **إهدارًا** لما يملكه Son avoir. فمن يعطي يكتشف نفسه في عطائه ولكن عليه أوّلا أن يعطي. يجب عليه قبل ذلك أن يتخلّى بقدر متفاوت عمّا يدلّ على النموّ بالنسبة إلى المجموع الذي يكتسب ذلك النموّ.

الموت والاتّصال في التكاثر اللامجنّس وفي التوالد المجنّس:

يجب علينا أوّلا أن نتصوّر الوضعيّة التي تتاح في الانفصال بدقة.

كان هناك اتصال **داخل** النسق العضوي a.

ولم يكن الاتّصال قد ألغي منذ البداية عندما ظهرت´a و´´a. لا يهمّ أن نعرف إن كان هذا الاتّصال قد اندثر في بداية أو في نهاية الأزمة، ولكن كان هناك لحظة ما معلّقة.



في هذه اللحظة، لم يكن ´a قد اتصل بعدُ مع ´´a. غير أنّ الفيض يضع الاتّصال في الميزان. فالفيض هو الذي يُحدثُ انزياحًا ينقسم خلاله الكائن، ولكن هذا الكائن ينقسم في نفس اللحظة، أي لحظة الانزياح، أو قل في اللحظة الحرجة التي ليس فيها بعدُ تعارض بين الكائنين اللذين سيتعارضان لاحقًا. وتتولّد الأزمة الانفصالية Crise séparatrice من الفيض Pléthore: حيث لم يحن بعدُ وقت الانفصال، إنّها لحظة الغموض. يمرّ الكائن في الفيض من هدوء Calme السكون Repos، إلى حالة الاعتمال العنيفة: حيث يطال هذا الاضطراب وهذا الاعتمال Agitation الكائن بأكمله، إنّه يطاله في اتصاله. ولكن عنف الاعتمال الذي حصل أوّلا في صميم الاتّصال، يثير عنف الفصل Séparation الذي ينبع منه الانفصال Discontinuité ثمّ يعود الهدوء أخيرًا في الانفصال المكتمل حيث يوجد كائنان متمايزان.

يعتبر فيض الخليّة La pléthore de la cellule الذي يؤدي في هذه الظروف إلى ولادة كائن أو كائنين جديدين، بسيطًا Rudimentaire بالنظر إلى فيض الأعضاء الذكريّة والأنثوية التي تفضي إلى أزمة التوالد المجنّس.

غير أن الأزمتين تشتركان في سمات جوهريّة. فكلتاهما نتيجة للوفرة، وتشتركان كذلك في النموّ منظورًا إليه في جملة الكائنات، الوالدة والمولودة، ثمّ أخيرًا في الاندثار الفردي.

من الخطأ نسبة الموت إلى الخلايا التي تنقسم. فالخليّة a لا تبقى في ´a ولا كذلك في ´´a. إنّها شيء آخر مختلف عن ´a وعن ´´a معًا. ويمكن القول إيجابيّا إن a تتوقف عن الوجود في الانقسام، أي إنّها تندثر، أو قل هي تموت. إنّها لا تترك أثرًا أو جثّة، ولكنها تموت. وبعبارة أخرى، ينتهي فيض الخليّة في الموت الخلّاق، أي في محصّلة الأزمة التي يتجلّى فيها اتصال كائنين جديدين (´a و´´a) إذ لا يمثلان في الأصل سوى كائن واحد وكأنهما لا يتّصلان إلا لكي يتواريا في انقسامهما النهائي.

تكتسي هذه السمة الأخيرة، المشتركة بين نمطي التوالد، دلالة بالغة الأهميّة.

ففي الحدّ الأقصى يتجلّى اتصال الكائنات الشامل في حالتين (موضوعيّا، يُوهبُ هذا الاتّصال من كائن إلى آخر ومن كل كائن إلى مجموع الكائنات الأخرى في **عمليات المرور** التي تجري في التوالد.) ولكن الموت الذي يلغي



الانفصال الفردي دائمًا، يظهر في كل مرّة يتجلّى فيها عمق الاتّصال. هنا يقوم التكاثر اللامجنّس بحجب الموت متحمّلًا نتائجه في الوقت نفسه: ففي هذا التكاثر يندثر الموت في الموت. لقد تمّ تلطيفه. وفي هذا المعنى أيضًا، يكون التكاثر اللامجنّس هو الحقيقة النهائية للموت، لأنّ الموت يكشف عن الانفصال الأساسي للكائنات (وللكينونة). فلا شيء يموت في النهاية سوى الكائن المنفصل حيث يكشف الموت عن زيف الانفصال.

عودة إلىٰ التجربة الباطنيّة:

يكون انفصال الكائنات أكثر بروزًا في صور التوالد المجنّس. فلا يندثر الكائن المنفصل بموته اندثارًا تامّاً، بل هو يترك أثرًا قادرًا على الاستمرار إلى مدة غير محدّدة. وبإمكان الهيكل العظمي أن يعمّر لملايين السنين. ثمّ عندما يبلغ هذا الشعور أوجه، ينساق الكائن المجنّس إلى الاعتقاد، بل ربما يكون مضطرّاً إلى الاعتقاد، في خلود مبدأ منفصل كامن فيه. حيث يعتبر أن «روحه»، أي انفصاله، هو حقيقته العميقة، وهو في ذلك منخدع ببقاء كينونة جسميّة تؤول -رغم نقصانها- إلى بقاء تلك العناصر، أي العظام. بل خَلُصَ بالانطلاق من حقيقة بقاء العظام إلى تخيّل «حشر الأجساد la résurrection de la Chair». إذ اعتقد أن العظام ستجمع «يوم الحشر» وأنّ الأرواح ستعاد إلى حقيقتها الأولى بعودة الأجساد. وما يغيبُ في هذا التضخيم الذي يضيفه البشر حول حشر الأجساد، هو الاتّصال الذي يظلّ رغم ذلك أساسيا في التوالد المجنّس. فالخلايا الوراثية تنقسم، وبالإمكان أن يتم إدراك الوحدة الأوليّة موضوعيا بالانتقال من هذه إلى تلك. ومن انقسام خلوي إلى آخر، يكون الاتّصال بديهيًا في أساس هذه الحركة.

ويمثّل انصهار كائنين مجهريين، أي انصهار خليّتين تمثّلان الأمشاج Gamètes الذكورية والأنثوية، المعطى الوحيد الجديد الذي يتدخلُ في التوالد المجنّس على صعيد انفصال واتصال الكائنات. غير أنّ الانصهار Fusion يستكمل الكشف عن الاتّصال Continuité الجوهري: حيث يبدو أن الاتّصال الضائع يعود فيه إلى الظهور. ينتج عن انفصال الكائنات المجنّسة عالم ثقيل وخال من الشفافية Opaque يتأسس فيه الانفصال الفردي على العنصر الأكثر إثارة للرعب؛ لقد جعل الألمُ والقلقُ إزاء الموت معًا من جدار هذا الانفصال حاجزًا صلبًا، وأضفيا عليه تعاسة السجن ووحشته. ولكن ضمن حدود هذا العالم البائس، يكتشف الاتّصال



نفسه من جديد وقد انحرف عن الطريق في الحالة المفضّلة للإخصاب: فلا يكون الإخصاب – أي الانصهار – ممكنًا ما لم يكن الانفصال الظاهر للكائنات الحيّة الأكثر بساطة مجرّد سراب.

لا شيء يكون للوهلة الأولى غير قابل للانتهاك سوى انفصال الكائنات المعقّدة. يبدو أنّنا لا نستطيع أن نتصوّر تضاعف انفصالها أو اختزاله إلى الوحدة("إشكاليّة انفصال الكينونة واتصالها»). فلحظات الفيض حيث تكون الحيوانات فريسة لحمّى الانفعال الجنسيّ هي لحظات أزمة عزلتها. وفي هذه اللحظات يكون قد تمّ تجاوز خشية الموت والألم. في هذه اللحظات ينشط بشكل مفاجئ الشعور بالاتّصال النسبي بين حيوانات من النوع نفسه، ذلك الشعور الذي لا يكف عن الاحتفاظ دون خطورة بتناقض الوهم المنفصل L'illusion discontinue في خلفية المشهد. هذا شيء غريب، فهو لا يحصل في العادة في ظروف التشابه التام بين أفراد من الجنس نفسه: إذ يبدو مبدئيّاً أن الاختلاف الثانوي ينفرد بالقدرة على جعل هذا التماهي العميق أمرًا ملموسًا، وهو تماهٍ يصبح على المدى الطويل اعتياديًا. وبالمثل فإنه قد يحدث إحساس أقوى بما يفلت من لحظة الاندثار. فالاختلاف الجنسي يثير فيما يبدو هذا الشعور الغامض بالاتّصال الذي يكفله التشابه النوعي ولكن عبر إحباطه وجعله مضنيًا. وفي محصّلة المعالجة للمعطيات الموضوعيّة، يصبح من الممكن الاعتراض على التقريب بين رد فعل الحيوانات والتجربة الباطنيّة لدى الإنسان. ويتسم التصور العلمي هنا بالبساطة: فردّة الفعل الحيوانيّة محدّدة بوقائع فيزيولوجية. وفي الحقيقة يمثّل تشابه النوع بالنسبة إلى الملاحظ حقيقة فيزيولوجية أمّا اختلاف الجنس فهو حقيقة من طبيعة أخرى. غير أن فكرة التشابه الذي يجعله الاختلاف أكثر وضوحا تتأسس على تجربة باطنيّة. ولا أستطيع عند هذا الحد إلّا أن أغيّر مسار المعالجة. وهذه ميزة لهذا الكتاب. فأنا أعتقد أن الدراسة التي تتخذ من الإنسان موضوعا لها تحكم على نفسها بهذا التغيير في مسار المعالجة بحسب اختلاف مواضع البحث. ولكن في حين تقلل الدراسة التي تعتبر نفسها علميّة من حجم التجربة الذاتيّة، أقوم منهجيّا على العكس باختصار جانب المعرفة الموضوعيّة. فأنا لم أضع معطيات العلم حول التوالد في صدارة الاهتمام إلّا بنيّة قلبها. أنا أدرك أنني لا أستطيع تملّك التجربة الباطنيّة للحيوانات، فما بالك بتلك التي تخصّ الكائنات المجهريّة. بل أنا عاجز حتى عن تخيّل تلك التجربة. ولكنّ الكائنات المجهرية Animalcules لها مثل الحيوانات المعقّدة تجربة جوّانية Expérience du dedans: لا أستطيع أن أَقْصُرَ المرور من



الوجود في **الذات** Existence en soi إلى **الوجود للذات** Pour soi على مجرّد التعقيد La complexité، أي على الإنسانيّة،. بل إنني أخصّ حتى ذلك الجزيء العاطل، الأصغر حجمًا من الكائن المجهري، بهذا الوجود **للذات** الذي أفضّل تسميّته بالتجربة الجوّانية، أي بتلك التجربة الباطنيّة التي لا تفي الكلمات بكشف حقيقتها أبدًا. ولكن فيما يتعلّق بهذه التجربة الباطنيّة التي لا يمكنني أن أتملّكها ولا حتّى أن أتمثّلها افتراضيًا، لا أستطيع أن أتغاضى عن أنها تدلّ مع ذلك بشكل جوهريّ على **شعور بالذات** Un sentiment de soi. غير أنّ هذا الشعور البسيط لا يمثّل **الوعيَ بالذات** Conscience de soi. ذلك أنّ الوعي بالذات يرتبط بالوعي بالمواضيع ولا يكون واضحًا إلّا لدى الإنسان. ولكن الشعور بالذات يختلف من كائن إلى آخر ضرورةً بقدر بقدر انفصال صاحبه في عزلته. ويختلف حجم هذا الانعزال بحسب درجة اليسر المتاحة للانفصال الموضوعي Discontinuité objective، وعكسًا بحسب الإمكانيات المتاحة للاتصال. يتعلّق الأمر بحدّ Limite ثابت يكون قابلًا للتصوّر، غير أن الإحساس بالذات يتنوّع بحسب درجات العزلة. والنشاط الجنسي هو لحظة أزمة بالنسبة إلى هذه العزلة. نحن نعرف هذا النشاط من الخارج ولكن نعرف كذلك أنه يُضعف الشعور بالذات، أي نعرف أنه يزعزع اليقين الذي يرتكز عليه هذا الشعور. قلت إنّها أزمة: إنّها الأثر الداخلي لحدث موضوعي معروف. وبمعرفة هذه الأزمة موضوعيًا، فإنّها تحيلنا مع ذلك إلى معطى باطنيّ أساسيّ.

المعطيات الموضوعيّة العامّة الخاصّة بالتوالد المجنّس:

إن الأساس الموضوعي للأزمة هو الفيض Pléthore،حيث تتجلّى هذه السمة ضمن دائرة الكائنات اللامجنّسة منذ البداية. ثمة نموّ: والنموّ يفضي إلى التوالد – وبالتالي إلى الانقسام–، وهو يؤدّي إلى موت الفرد الذي يثيره الفيض L'individu pléthorique. وفي دائرة الكائنات المجنّس ة تكون هذه السمة أقل وضوحًا. غير أنّ وفرة الطاقة هي مع ذلك أساس انطلاق نشاط الأعضاء الجنسيّة. ومثلما هو حال الكائنات الأكثر بساطة، فإن هذه الوفرة تتحكّم في الموت.

هي لا تتحكّم فيه مباشرة. ففي القاعدة العامة، يبقى الفرد المجنّس على قيد الحياة بعد تلك الوفرة Surabondance وحتى بعد حالات الإسرافExcès التي تقوده إليها تلك الوفرة. فلا يكون الموت تتويجا للأزمة الجنسيّة إلّا في حالات



نادرة علينا هنا أن نعترف بأن رمزيّتها كبيرة. تكون رمزيتها كبيرة بالنسبة إلى خيالنا، إلى درجة أنّ الانهيار الذي يلي ذروة الأزمة يوصفبـ«الموت الصغير» «Petite mort». ففي دلالته الإنسانيّة Humainementيكون الموتِ دائمًا رمزًا لانحسار المياه الذي يعقب عنف الاعتمال، ولكن لا يتمّ تجسيم حقيقته بمجرّد تشبيه ضعيف. فلا يجب أبدًا أن ننسى إنّ تكاثر الكائنات ملازم للموت. يظلّ أولئك الذين يَلدُونَ أحياءَ بعد ولادة أولئك الذين يلدونهم ولكن البقاء على قيد الحياة ليس سوى مهلة. ثمة مهلة محدّدة، مخصّصة في جزء منها للعناية بالمواليد الجدد، إلاّ أنّ ظهور هؤلاء الوافدين الجدد يمثّل وعدا باندثار الأجداد. فإذا كانت ولادة الكائنات المجنّسة لا تستدعي الموت الفوري، فهي مع ذلك تقتضيه على المدى الطويل.

إن النتيجة المحتومة للوفرة هي الموت، ولا شيء يضمن المحافظة على انفصال الكائنات (أي على عزلتها) سوى الجمود Stagnation. فهذا الانفصال هو بمثابة التحدّي المُعلن في وجه الحركة التي ستقلب حتمًا تلك الحواجز التي تفصل الأفراد المتمايزين بعضهم عن الآخر. ربما اقتضت الحياة – حركة الحياة –، في لحظة ما، وجود هذه الحواجز التي لا يمكن في غيابها لأي انتظام معقّد أن يتحقق، أي لا يتسنّى في غيابها لأي انتظام أن يكون ناجعًا. ولكن الحياة حركة ولا شيء في الحركة يكون في مأمن من الحركة. تموت الكائنات اللامجنّسة بسبب تطوّر ها الخاص، أي بسبب حركتها الخاصّة. أمّا الكائنات المجنّس ة فإنّها لا تواجه حركة الوفرة الخاصّة بها – أو كذلك الاعتمال agitation الشامل – إلّا بمقاومة مؤقتة. صحيح أنها كائنات لا تستسلم أحيانًا إلّا لتداعي قواها الخاصّة، أي للخراب الذي يلحق بانتظامها. ما من شكّ في ذلك. فلا شيء سوى الموت اللّامتناهي يمكنه أن يُخرج هذه الكائنات المتكاثرة من الطريق المسدود. وفكرةُ ذلك العالم الذي يتسنّى فيه للتنظيم الاصطناعي أن يضمن إطالة أمد الحياة الإنسانيّة تثير كابوسا، إذ أنها – هذه الفكرة – لا تترك مجالا لرؤية شيء وراء مجرّد تأخير طفيف. ففي النهاية سيحين وقت الموت، الذي يقتضيه التكاثر، أي الذي تقتضيه وفرة الحياة.



التقريب بين السمتين الأساسيتين من زاوية نظر الداخل والخارج:

تتميّز مظاهر الحياة هذه، حيث يرتبط فيها التكاثر بالموت، بخاصّيّة موضوعيّة لا جدال حولها، ولكن مثلما قلت، لا شك في أنّ الحياة البسيطة للكائن تمثل هي نفسها تجربة باطنيّة. بل إنه يمكننا أن نجعل من هذه التجربة البسيطة موضوعًا لكلامنا رغم إقرارنا بأنها ليست قابلة لأن تكون موضوعًا للكلام. فتلك هي أزمة الكينونة. تمرّ هذه الكينونة بالتجربة الباطنيّة خلال الأزمة التي تشكّل امتحانا لها. فتكون خلال عمليّة المرور من الاتّصال إلى الانفصال محلّ تساؤل عميق. ونحن نقرّ بأن الكائن الأبسط يتمتّع **بالشعور بالذات** Le Sentiment de soi، أي أنه يتمتّع بالشعور بحدوده. وإذا تغيّرت هذه الحدود، فإنّه سيتضرّر بسبب هذا الشعور الأساسي، وهذا الضرر هو أزمة الكينونة المتميّزة بالشعور بالذات.

قلت عن التوالد المجنّس، أن سماته الموضوعيّة كانت في الأخير هي نفسها تلك التي توجد في الانقسام الخلوي La Division scissipare. ولكن يبدو أنّنا إذا تطرّقنا الآن إلى التجربة الإنسانيّة التي تحصل لنا في الإيروسيّة، سنبتعد عن هذه السمات الأساسية المعطاة موضوعيّا. فلا يكون شعورنا بالفيضPléthore في الإيروسيّة مرتبطًا بالوعي بالإنجاب على وجه الخصوص. بل إنه من حيث المبدأ، بقدر ما تكون المتعة الإيروسيّة تامّة، بقدر ما يكون انشغالنا بالأبناء الذين يمكن إنجابهم أقل. ونرى من جهة أخرى أن رائحة الموت تفوح من الكآبة التي تلي ذلك التشنّج الأخير، غير أنّ قلق الموت والموت يتنزّلان ضمن الموقف المقابل للّذة. وإذا كان التقريب بين السمات الموضوعيّة للتكاثر والتجربة الباطنيّة المتاحة في الإيروسيّة ممكنًا، فإنه يرتكز على شيء آخر. ثمّة عنصر أساسي: فالحدث الموضوعي للتكاثر يزعزع على الصعيد الباطني ذلك الشعور بالذات Sentiment de soi أي ذلك الشعور بالكينونة وبحدودها. إنه يزعزع ذلك الانفصال الذي يرتبط به الشعور بالذات ضرورة لأنه يرسم حدوده: فمهما كان الشعور بالذات غامضًا، فإنما هو يمثّل شعور كائن منفصل. ولكن الانفصال لا يكون تامّا أبدًا. وفي الحياة الجنسيّة على وجه الخصوص، يثير الشعور المتبادل **بالآخر** فيما وراء الشعور **بالذات** بين شخصين أو أكثر، شعورًا بالاتّصال الممكن يتعارض مع الانفصال الأوّلي. فلا يتوقف **الآخرون في** الحياة الجنسيّة عن عرض إمكانية الاتّصال، **إنهم** لا يتوقفون عن التهديد، أي عن اقتراح تمزيق الثوب المتين للانفصال الفردي. فيلوح لنا **الآخرون**، من بني جلدتنا Nos semblables، وعبر



تقلبات الحياة الحيوانيّة، وهم في شرفة الضيوف المبجلين Cantonade: إنّها خلفيّة تتشكل من وجوه محايدة،خلفية أساسية دون شك، ولكن تحوّلًا حرجًا يطرأ عليها خلال النشاط الجنسي. ولا يكون الآخر في هذه اللحظة قد تجلّى بعدُ بصفة إيجابيّة، بل سلبيًا في ارتباطه بالعنف الغامض للفيض. فكل كائن يساهم في النفي الذي يمارسه **الآخر** على نفسه، ولكنّه نفي لا يؤدّي البتّة إلى اعتراف الشريك. ويبدو أن ما يلعب هنا الدور في التقريب ليس هو التشابه، وإنما هو **فيض الآخر** La pléthore de l'autre. يعرض عنف أحد الطرفين نفسه على عنف الطرف الآخر: حيث يتعلّق الأمر في كل جانب بحركة داخليّة تلزمه بأن يكون **خارج نفسه** (خارج الانفصال الفردي). فاللقاء يقع بين كائنين يقذف بهما الفيض الجنسي **خارج الذات**، حيث يكون ذلك ببطء لدى الأنثى، ولكنه عند الذكر يحدث أحياناً بطريقة صاعقة. ولا يتشكل الزوج الحيواني خلال التزاوج من كائنين منفصلين يقتربان الواحد من الآخر ويتحدان عبر تيّار من الاتّصال الحيني: فليس هناك على وجه الدقّة اتحاد Union، اذ يتعلّق الأمر بفردين وقعا فريسةً للعنف، وتجمعهما ردود الأفعال المنتظمة للارتباط الجنسي، وهما يشتركان في وضعية متأزمة يكون فيها كل منهما خارج ذاته. فهذان الكائنان مستعدّان للاتصال بالتزامن. ولكن لا شيء يبقى في وعيهما الغامض بعد ذلك: إذ يظلّ انفصال كلّ منهما على ما هو عليه بعد الأزمة. ويتعلّق الأمر هنا بالأزمة الأشدّ قوّة والأكثر تفاهة في الوقت نفسه.

العناصر الأساسيّة للتجربة الباطنيّة للإيروسيّة:

ابتعدت في هذا التحليل حول التجربة الجنسيّة الحيوانيّة عن تلك المعطيات الموضوعيّة للتكاثر المجنّس التي كنت قد وضعتها سابقًا في صدارة المشهد. لقد حاولت أن أجد طريقًا يقودنا إلى دواخل التجربة الباطنيّة الحيوانيّة بالانطلاق من معطيات مختصرة مستمدّة من حياة الكائنات المجهريّة. كان دليلي في ذلك هو تجربتنا الباطنيّة الإنسانيّة والوعي الضروري الذي لديّ بما ينقص التجربة الحيوانيّة. وفي الحقيقة لم ابتعد كثيرًا عمّا تسمح ضرورة تصوّر أساس لذلك بإقراره. لا بل إن أقوالي تستند إلى وضوح شديد.

لكنّني لم أفحص بشكل تامّ لوحة المعطيات الموضوعيّة للتكاثر المجنّس.

فكل شيء يوجد في مناسبة الحديث عن الإيروسيّة.



عندما يتعلّق الأمر بحياة الإنسان، نكون قريبين جدّا من التجربة الباطنيّة. وفي النهاية تعود العناصر الخارجيّة التي نقوم بفرزها إلى سمتها الباطنيّة. فما يميّز في رأيي عمليات المرور من الانفصال إلى الاتّصال في الإيروسيّة يرتبط منذ البداية بمعرفة الموت الذي يقيم الصلة في وعي الإنسان بين الموت من جهة والقطع مع الانفصال ومع الانزياح الذي يليه نحو اتصال ممكن من جهة أخرى. نحن نميّز هذه العناصر من الخارج، ولكن ما لم نكن قبل ذلك قد عشنا تجربتها على الصعيد الباطني، فإنّ دلالاتها ستتوارى عن وعينا. لا بل إنه يوجد هنا تخطّ لمعطى موضوعي - يتمثّل بالنسبة إلينا في حتميّة الموت المرتبط بالوفرة- نحو ذلك الغموض المذهل الذي تثيره في الإنسان معرفته الباطنيّة بالموت. ويتسبب هذا الغموض المرتبط بفيض النشاط الجنسي في حالة من الوهن الشديد. فكيف يمكنني، ما لم أدرك من الخارج وحدة التجربة المفارقيّة Expérience paradoxale للفيض والضعف المرتبط بها، أن أتعرّف على لعبة الكينونة وهي تتجاوز في الموت ذلك الانفصال الفردي للحياة، أعني ذلك الانفصال المؤقت دائمًا؟

إنّ ما هو ملموس في الإيروسيّة منذ البداية هو زعزعة نظام يعبّر عن واقع شحيح Réalité parcimonieuse، أي هو زعزعةٌ نظام حقيقة مغلقة بواسطة لا-نظام فيضيّ Désordre pléthorique. تثير الحياة الجنسيّة للحيوان هذا اللاّ-نظام الفيضي، ولكنها لا تجد أي حاجز ولا أي مقاومة أمامها. فاللّا-نظام الحيواني ينساق بلا قيود في عنف لا حدود له. ثمّ يقع استهلاك القطيعة ويتلاشى ذلك الفيضان المعتمل لتنغلق عزلة الكائن المنفصل على نفسها من جديد. فالتغيّر الوحيد الذي يمكنه أن يطرأ على الانفصال الفردي لدى الحيوان هو الموت. يموت الحيوان، وما لم يتمّ ذلك، فإنه مع نهاية اللّا-نظام يكون الانفصال الخالص قد بقي. أمّا في الحياة الإنسانيّة، فإنّ العنف الجنسي يفتح على العكس جرحًا نادرًا ما يندمل من تلقاء نفسه: بمعنى أنه لا بدّ من غلقه. ولكن لا يمكنه أن يبقى مغلقًا حتى دون انتباه متواصل يسببه القلق. فالقلق الأساسي المرتبط باللاّ-نظام الجنسيّ هو علامة على الموت. وعندما يكون لدى الكائن الذي يعيش عنف اللّا-نظام معرفة بالموت، يعيد هذا العنف فتح الهوّة التي يكشفها له الموت. يكتسي الجمع بين عنف الموت والعنف الجنسي هذا المعنى المضاعف. فمن جهة يصبح تشنّج اللّحم أكثر تسارعًا بقدر ما يقترب من السقوط، ومن جهة أخرى يُفسح هذا السقوط المجال للشهوة Volupté بشرط أن يتوفر الوقت لذلك. فالقلق



القاتل لا يدفع ضرورة نحو الشهوة ولكن الشهوة تكون أكثر عمقًا في القلق القاتل L'angoisse mortelle.

ليس للنشاط الإيروسيّ دائمًا هذا الأثر المشؤومNéfaste، إذ لا يمثّل دائمًا **هذا التصدّع** Fêlure، ولكن هذا التصدّع يشكّل الطاقة المحرّكة للّذة بشكل عميق وخفيّ باعتباره الخاصّيّة المميّزة للشهوانية الإنسانيّة. وبوجه ما، **فإنه يُفترض في ما يحبس الأنفاس في حالة التوجّس إزاء الموت أن يقطع التنفّس عند بلوغه مرحلة الذروة.**

في البداية، يتجلّى مبدأ الإيروسيّة نفسه باعتباره نقيضًا لهذا الخوف المفارقيّ Horreur paradoxale. إنه فيض الأعضاء الجنسيّة. فسبب الأزمة فينا هو في الأصل حركة حيوانيّة، غير أنّ فيض الأعضاء ليس حرّا. إذ لا يمكن لهذا الفيض أن ينفلت دون موافقة الإرادة. ففيض الأعضاء يربك انتظامًا قائمًا، أو قل هو يربك نسقا ترتكز عليه النجاعة Efficacité والهيبة Prestige. وفي الحقيقة فإنّ الكينونة هنا تنقسم، بمعنى أن وحدتها تنفرط منذ اللحظة الأولى للأزمة الجنسيّة. وفي هذه اللحظة تصطدم الحياة الفيضيّة La vie pléthorique للّحم بمقاومة الروح l'Esprit. وحتى ذلك الاتفاق الظاهري لا يكون كافيًا: فتشنج اللحم يطلب الصمت فيما وراء الرضى، أي أنه يطلب غياب الروح. وهو ما يعني أن الحرية الجنسيّة غريبة على وجه الخصوص عن الحياة الإنسانيّة: إنّها تنفلت خارج إطارها، بشرط أن تصمت، أي بشرط أن تغيب. ومن يستسلم إلى هذه الحركة يفقد إنسانيّته تمامًا، حيث يتعلّق الأمر على غرار البهائم بعنف أعمى يتكثف في صورة انفلات، فيتمتّع بعماه ذاك وبنسيانه. هناك محرّم غامض وعام يعارض انفلات هذا العنف الذي لا نعرفه مباشرة بقدر ما نعرفه عبر معلومة تتاح لنا من الخارج، نحن نعرفه عبر معايشة باطنيّة لخاصيّته التي لا تتوافق مع ماهيتنا الإنسانيّة. ليس لهذا المحرّم العام l'interdit général صيغة محدّدة. فلا يبدو منه في إطار التوافقات إلا مظاهر عشوائية تتنوّع بحسب الوضعيات والأشخاص، فضلًا عن الأزمنة والأمكنة. ومن خلال عجز التحريم القائم والإفراط في التعليقات (أفكر هنا في انجلترا الحقبة الفكتوريّة)، فإنّ ما تقوله الثيولوجيا المسيحيّة عن خطيئة اللحم يمثّل الخطر وعدم الثبات، وفي الوقت نفس يمثّل العنف الذي يردّ على العنف وردود الفعل الرّافضة. لا شيء يكشف لنا عن السمة **اللا-إنسانيّة** لهذا النشاط



سوى تجربة الحالات التي نكون فيها بصدد ممارسة النشاط الجنسي بشكل عادي، أي تجربة عدم اتفاقها مع السلوكيات المقبولة اجتماعيًا. ففيض الأعضاء يستدعي هذا الانفلات لآليات غريبة عن الانتظام العادي للسلوكيات الإنسانيّة. ثمة فيض دمويّ يقلب التوازن الذي ترتكز عليه الحياة. إذ تستبد بالإنسان فجأة حالة من الانفعال الشديد، هي حالة مألوفة لدينا ولكن يمكننا أن نتخيّل بسهولة كيف يتفاجأ من ليست له بها معرفة مسبقًا والذي، يكتشف عبر حيلة ما، ودون أن يتم التفطن إليه، تلك الحركات الإيروسيّة لدى امرأة أخذته بجاذبيّتها. سيرى في ذلك مرضًا شبيها بالكلب لدى الكلاب. كما لو أن كلبة مصابة بالكلب حلّت مكان شخصيّة المرأة التي تَقبَلُ باحترام... لا بل قد لا يكفي الحديث عن مرض لوصف هذه الحالة. ففي اللحظة الراهنة، تكون هذه الشخصية **قد ماتت**. وفي هذه اللحظة، يترك **موتها** المكان لتلك الكلبة التي تنتهز فرصة الصمت أي فرصة **غياب الشخصيّة الميّت ة**. فالكلبة **تستمتع** - إنّها تستمتع وهي تصرخ - بهذا الصمت وبهذا الغياب. وستصيبها عودة الشخصيّة بالتجمّد، أي أن هذه العودة ستضع حدًا للشهوة التي انغمست فيها. وليس للانفلات دائماً صفة العنف المتضمّنة في فكرتي عنه. فهذه الفكرة تدلّ رغم ذلك على تعارض أساسيّ.

يتعلّق الأمر في البداية بحركة طبيعيّة، ولكن هذه الحركة لا يمكنها أن تنطلق دون أن تمزّق حاجزًا. فمعنى الحاجز المقلوب ومعنى الحركة الطبيعية يتداخلان في الروح. أي أن الحركة الطبيعية تعني الحاجز المقلوب، والحاجز المقلوب يعنى الحركة الطبيعية للأشياء. إلاّ أن الحاجز المقلوب ليس الموت. ولكن مثلما إنّ عنف الموت يقلب كلّيّاً - نهائيّاً - صرح الحياة، فان العنف الجزئي كذلك يقلب بنية هذا الصرح بوجه ما وبصفة مؤقتة. وبذلك تماهي الثيولوجيا المسيحيّة بين الموت والانهيار الأخلاقي الناتج عن خطيئة اللحم. ثمة قطيعة صغرى مرتبطة ضرورة بلحظة الشهوة، هي قطيعة توحي بالموت: ويستطيع الإيحاء بالموت في المقابل أن يتدخل في لعبة إثارة التشنّجات الشهوانية. يتحوّل ذلك في غالب الأحيان إلى شعور بانتهاك خطير على الاستقرار العامّ وعلى الحفاظ على الحياة التي يصبح ذلك الانفلات الحرّ في غيابها أمرًا لا معنى له. ولكن ليس الانتهاك في الحقيقة ضروريًا فقط بالنسبة إلى هذه الحرّية. فقد يحصل أن ينتابنا دون أن يكون هناك انتهاك واضح شعور أكبر بهذه الحرية يقتضيه الامتلاء



والتحقق الجنسي. فوضعية غامضة هي أحيانًا ضرورية بالنسبة إلى فكر منهك من أجل الوصول إلى رد فعل المتعة النهائية (وما لم تكن الوضعية نفسها، فعلى الأقل يكون تمثلها الذي تتم متابعته في زمن الوصال كما لو أن الأمر يتعلّق بحلم يقظة). ليست هذه الوضعيّة مرعبة دائمًا: فكثير من النساء لا يستطعن إدراك المتعة القصوى دون أن يسردن قصّة يكنّ فيها قد تعرّضن إلى الاغتصاب. غير أن عنفًا لا محدودًا يظل موجودًا في عمق القطيعة الرمزيّة[1]...».

مفارقة المحرّم العام، الذي إن لم يكن محرّم الحياة الجنسيّة فإنه يكون محرّمًا للحرّية الجنسيّة:

ما هو بارز في المحرّم الجنسي هو تجلّيه في الانتهاك بشكل تام. تكشف منهُ التربية إحدى سماته، ولكنه لا يصاغ أبدًا بشكل صارم. فلا تنطلق التربيّة من وضعيات صمت بقدر ما هي تنطلق من تحذيرات خافتة Feutrés. يتجلّى المحرّم مباشرة عبر اكتشاف خفيّ للمجال الممنوع، يكون جزئيًا في البداية. ولا شيء يكون أكثر غرابة في البداية. يمكننا أن نشهد لذّة تختلط فيها فكرة اللذّة مع اللغز المعبّر عن المحرّم الذي يثير اللذّة ويُدينها في الوقت نفسه. ولا يكون هذا التجلّي المتاح في الانتهاك شفافًا بمرور الوقت: فقبل خمسين سنة، كانت هذه السمة المفارقيّة للتربية أكثر وضوحًا. ولكن نشاطنا الجنسي كان محكومًا في كل مكان، وبالتأكيد منذ أقدم العصور، بالتخفّي، لقد كان ذلك في كل مكان رغم أنه يبدو بدرجات مختلفة مُناف لكرامتنا. فماهية الإيروسيّة معطاة إذن في الجمع المعقّد بين اللذّة الجنسيّة والمحرّم. اذ لا يتجلّى المحرّم بشكل إنسانيّ دون انكشاف اللّذة، ولا تتجلّى اللذّة كذلك في غياب الشعور بالمحرّم. يرتكز ذلك على حركة طبيعية، حيث تكون هذه الحركة في مرحلة الطفولة موجودة بمفردها. أمّا اللذّة

1 - تمثل إمكانات التوافق بين التمزّق الإيروسيّ Déchirement érotique والعنف Violence مسألة عامّة ومحيّرة. وأستند هنا إلى مقطع «لمارسال آيمي» (Marcel Aymé, Uranus, Gallimard, p. 151-152) الذي يعود إليه الفضل في تقديم الأشياء في مظهرها المعتاد، أي في قالب حسّي مباشر. وهي ذي الجملة الأخيرة من هذا المقطع: «إن رؤية هذين البرجوازيين الصغيرين الحذرين، حسيري الأفق، المنافقين والناظرين بحقد إلى المعذّبين من غرفة أكلهما ذات الديكور المستوحى من عصر النهضة، في الوقت الذي كانا يمارسان فيه الجنس كالكلاب بين طيّات الستار...». يتعلّق الأمر بقتل عناصر ميليشيا، مسبوقة بفظاعات دمويّة- تمّت ملاحظتها من قبل زوج متعاطف مع الضحايا.



فهي ليست معطاة **إنسانيّاً** Humainement في تلك الفترة التي لم نعد نتذكر منها شيئًا. أتصوّر أن هناك اعتراضات – واستثناءات. ولكن هذه الاعتراضات وهذه الاستثناءات لا يمكنها أن تزعزع موقفًا على هذه الدرجة من الرّسوخ.

ينفصل النشاط الجنسي في الدائرة الإنسانيّة عن صورته الحيوانيّة البسيطة. فهو في جوهره انتهاك. إلاّ أنه لا يمثل بسبب المحرّم تلك العودة إلى الحرّية الحيوانيّة. **فالانتهاك هو فعل الإنسانيّة التي ينظّمها النشاط المنتج. بل إنّ الانتهاك هو نفسه منّظم.** وبشكل عام، تمثل الإيروسيّة نشاطًا منظّمًا، حيث أنها بقدر ما تكون منظّمة، بقدر ما تتغيّر عبر الزمن. ولذلك سأحاول تقديم صورة عن الإيروسيّة من زاوية نظر تنوّعها وتغيّراتها. فالإيروسيّة تتجلى أولًا في الانتهاك حيث يقترنان رغم كل شيء. ولكنّها ليست معطاة بشكل حقيقي إلّا بصور أكثر تعقيدًا، تتعمّق فيها خاصيّة الانتهاك تدريجيًا.

ثمّ إنّ خاصيّة الانتهاك هي خاصيّة الخطيئة.



الفصل العاشر

الانتهاك في الزواج وفي الوليمة

La Transgression dans le mariage et dans l'orgie

الزواج باعتباره انتهاكًا، والحقّ في المفاخـــذة:

يُنظرُ إلى الزواج غالب الأحيان كما لو أنه لا يشبه الإيروسيّة إلّا قليلًا.

نحن نتحدث عن الإيروسيّة في كل مرّة يتصرّف فيها إنسان ما بطريقة تثير تعارضًا حادّا مع السلوكيات والأحكام المعتادة. فالإيروسيّة تسمح بأن نرى ما **خلف** واجهة لم يسبق أن وقع التشكيك في سلامة مظهرها: تتجلّى في **الوجه الآخر** للمشهد مشاعر وأجزاء من الجسد وأساليب وجود من شأنها أن تثير **خجلنا** في إطار الموقف العادي. ولنؤكّد على ذلك: إن هذه السّمة التي تبدو غريبة عن الزواج، كانت متضمّنة فيه دائمًا.

فالزواج هو أولاً الإطار الشرعي للحياة الجنسيّة. إذ «لا يتحقق فعل اللحم إلّا في إطار الزواج». مثلما يقول الكتاب المقدّس. وعلى الأقل، يكون الزواج في المجتمعات الأكثر طهريّة Sociétés puritaines خارج نطاق المساءلة. إلاّ أنني أتكلم عن خاصيّة انتهاكية تظلّ قائمة في أساس الزواج. يبدو ذلك للوهلة الأولى متناقضًا، ولكن يجب أن نفكر في حالات أخرى من الانتهاك تتفق تمامًا مع المعنى العام للقانون الذي يتمّ انتهاكه. فالتضحيّة بصفة خاصّة، مثلما قلنا، تتمثّل بشكل أساسي في الاغتصاب الطّقوسي لمحرّم: **وتنطوي حركة الدين بأكملها على مفارقة وجود قاعدةٍ تقبل التعطيل المنتظم للقاعدة في حالات معيّنة**. ومن المؤكد في نظري أن الانتهاك الذي سيمثله الزواج بهذا المعنى يمثل مفارقة، غير أن هذه المفارقة متضمّنة في القانون الذي يسمح بالاختراق ويجعله شرعيّاً: وبذلك فإنه مثلما يكون القتل الذي يمارس في التضحيّة محرّما وطقوسيّا



في الوقت نفسه، كذلك يكون الفعل الجنسي الأوّلي الذي يقيم الزواج، اغتصابًا يجازى عليه المرء[1].

إذا كان للأقارب حق تملّك حصري على الأخوات وعلى بناتهنّ، فلعلّهم كانوا قد اكتسبوا هذا الحق لحساب غرباء من خارج العائلة يتمتّعون بسلطة لا-نظام Un Pouvoir d'irrégularité تؤهّلُهم للانتهاك الذي كان يمثل الفعل الجنسي الأوّل في الزواج. إنّها مجرّد فرضية، ولكن إذا أردنا أن نحدد موقع الزواج في مجال الإيروسيّة، فقد يكون لهذه السمة أهميّة ما. ومهما يكن من الأمر، فإنّ الخاصّيّة الدائمة للانتهاك المرتبط بالزواج تتهاوى تحت وطأة التجربة العاديّة L'expérience banale التي تتكفّل الأعراس الشعبيّة وحدها بتجسيمها. يتميّز الفعل الجنسي دائمًا بأن له قيمة الإثم، سواء في الزواج أو خارج الزواج. وهو يكتسي تلك القيمة خاصة إذا تعلق الأمر بعذراء: أو قل إنه يكتسي دائمًا تلك القيمة عندما يتعلّق الأمر **بالمرّة الأولى**. وقد اعتقدت في هذا المعنى أنه من الممكن الحديث عن **سلطة للانتهاك** ربما كان الغريب يتمتّع بها، حيث لم يكن يتمتّع بها في البداية ذلك الذي يعيش في نفس المنزل خاضعًا إلى القواعد نفسها.

يبدو أن اللجوء إلى القدرة على الانتهاك Pouvoir de transgression الذي لم يكن متاحًا لأيّ كان، قد اعتبر بشكل عام شيئًا مفضّلًا، إذا كان الأمر يتعلّق بفعل خطير مثل الاغتصاب الذي يمارس **لأوّل** مرّة على امرأة، أي بهذا المحرّم الغامض الذي يعتبر التزاوج أمرًا مُخجلًا. لذلك يقع الإيفاء بالعمليّة عادة إلى أولئك الذين يتمتّعون عمومًا بما لم يكن يتمتّع به طالب الزواج نفسه، أي بالقدرة على انتهاك محرّم. ولا بد أنه كان لهؤلاء صفة سيادية Un caractère souverain بوجه ما جعلتهم يفلتون من طائلة المحرّم الذي يكبّل النوع البشري بشكل عام. وكان الكاهن مبدئيًا يعيّن من يفترض فيهم امتلاك الخطيبة للمرّة الأولى. غير أنه أصبح من غير المعقول في العالم المسيحي أن يتمّ اللجوء إلى خدّام الله في

---

1 – يمكننا أن نعرف الجزاء Sanction (في مقابل العقاب Punition) باعتباره النتيجة المعروفة سلفًا لعمليّة اختراق قاعدة Règle أو قانون Loi له صياغة صريحة ومتفق عليها. وبذلك فإن السلوك الذي يُحدّد على أنه يمثّل انتهاكا أو اختراقا إضافة إلى الجزاء الذي ينتظر ذلك، تمثّل أشياء معروفة سلفًا. يكمن الاختلاف بين الجزاء والعقاب في هذه النقطة تحديدًا. فالعقاب لا ينبني على هذا البعد التقويمي والإصلاحي المرتكز على المعرفة المسبقة بالقواعد بل على القوة التي يمارسها من يتمتّع بالسلطة والقوة على من يكون موضوعا للعقاب. (المترجم)



الوقت الذي تستقرّ فيه عادة طلب فضّ البكارة[1]. فإذا كان الأمر يتعلّق على الأقل بعلاقة أولى، فإن النشاط الجنسي يُعتبر محرّمًا وخطيرًا بطبيعة الحال ما لم تتوفّر القوّة المكتسبة لدى صاحب السيادة، أي القدّيس، للمساس دون خشية بالأشياء المقدّسة.

التكــــــرار:

غالبًا ما تغيب الخاصية الإيروسيّة، أو بصورة أوضح، الخاصية الانتهاكية للزواج عن الأنظار، لأنّ كلمة زواج تعني المرور Passage والحالة état في الوقت نفسه. ولكنّنا ننسى المرور فلا نرى سوى الحالة. فمنذ زمن طويل، مَنَحت القيمةُ الإقتصاديّةُ للمرأة الأهميّةَ الأكبرَ للحالة: إنّها الحسابات، وما يهمّ المرء في الحالة هو الانتظار والنتيجة، وليس لحظات الشدّة Intensité التي لا قيمة لها إلا حينيّا. فلا يُحسبُ لهذه اللحظات حساب يذكر في عمليّة انتظار النتيجة، أي في الانشغال بالعائلة وبالأطفال والأعمال التي يقتضيها ذلك.

ما هو أخطر هو أن العادة تخفف غالب الأحيان من وطأة القوة والحال أن الزواج ينطوي على هذه العادة. وعلى صعيد اللذّة التي تُنسّبُ عادَة إلى هذا التكرار، ثمّة من جهة تجاوب مهمّ بين البراءة وغياب الخطر الذي يمثله تكرار الفعل الجنسي (لأنّ ما يقع تحت طائلة الرهبة L'appréhension هو الفعل الأوّل فقط)، وهناك من جهة أخرى غياب للقيمة. ولا يخلو هذا التجاوب من الأهميّة: فهو يتعلّقَ بماهية الإيروسيّة نفسها. ولكن إشباع الحياة الجنسيّة ليس عديم الأهميّة أيضًا. فدون التجاوب الضمني بين الأجساد الذي لا يرسخ إلّا على المدى البعيد، يكون الاحتضان سريعًا وسطحيّاً، فلا يمكنه أن ينتظم، فتكون حركته حيوانيّة تقريبًا وسريعة جدًا وغالبًا ما تتوارى اللذّة المطلوبة. من المؤكد أن الميل إلى التغيير مَرَضيٌّ ويقود إلى الشعور المتجدد بالإحباط. أمّا العادة فهي تستطيع على العكس تعميق ما لا يوجد في التسرّع.

ثمّة تكامل بين وجهتي النظر فيما يتعلّق بالتكرار. فلا يمكننا أن نشك في إنّ السمات، والصور والعلامات التي تشكل ثراء الإيروسيّة، كانت تقتضي حركات

---

1 – في كل الحالات، لم يكن حق المفاخذة الذي يؤهل السيد الإقطاعي لهذه الخدمة لكونه صاحب السيادة في أرضه، كما شاع الاعتقاد، هو الامتياز المُكلف لطاغية لا يقدر أحد على مقاومته. وعلى الأقل فإن مصدره كان مختلفًا.



لا-منتظمة بشكل أساسي. لقد كانت الحياة الجنسيّة فقيرة، وإذا كانت لم تتحقق أبدًا بقدر كاف من الحرية يستجيب للانفجار النزوي، فمن المفترض أنها كانت شبيهة بعطالة الحركة الحيوانيّة. وإذا كان صحيحًا أن العادة تحقق الامتلاء، فهل يمكننا أن نعرف كيف لا تُطيل الحياة السعيدة زمن تأثير الاضطراب، أي زمن ما كشفه اللا-نظام. إن العادة خاضعة هي نفسها للتحقق الأقوى الذي تأتّى من عدم الانتظام المميّز لانتهاك القاعدة. وبهذا الوجه، هل سيكون الحبّ العميق L'amour profond - الذي لا يمكن للزواج أن يكبحه بأية حال من الأحوال- ممكنا دون عدوى صور الحبّ غير المباحة التي تنفرد بالقدرة على أن تهب إلى الحبّ ما يتفوّق به على القانون؟

الوليمــة الطّقوسيّــة:

في كل الحالات، لم يكن الإطار المنتظم للزواج يمنح العنف المقموع إلّا مخرجًا ضيّقًا جدًا.

لقد كانت الحفلات تؤمن في الوقت نفسه إمكانية انتهاك القاعدة خارج الزواج، وإمكانية الحياة العاديّة المُسخّرة للنشاط المنتظم.

وحتى «احتفال موت الملك» الذي تحدّثت عنه، فانه رغم طابعه غير المحدّد وطول مدّته، كان يضع حدّاً لِلاّ-نظام كان يبدو للوهلة الأولى وكأنّه لا نهاية له. فعندما يتحوّل جثمان الملك إلى هيكل عظمي، يفقد اللّا - نظام أهميّته، وتعود لعبة المحرّمات للاشتغال من جديد.

فلا تكفل الولائم الطّقوسية، المرتبطة غالب الأحيان باحتفالات أكثر انتظامًا، سوى توقّف مؤقت للمحرّم المتعارض مع حرّية الدافع الجنسي. وأحياناً يقتصر الانفلات على أعضاء جماعة كما هو الشأن في احتفالات «ديونزوس» Dionysos، ولكنه يستطيع أن يكتسب دلالة دينية أكثر وضوحًا خارج الإيروسيّة.. لا نملك سوى معرفة ضبابية بالوقائع، إذ نستطيع دائماً تخيّل الابتذال Vulgarité والثقل La pesanteur وهما يتغلّبان على الهيجان Frénésie. ولكن نفي إمكانية تجاوز تتناغم فيه النشوة المرتبطة عادة بالوليمة، مع الانتشاء الإيروسيّ L'extase érotique والانتشاء الدينيّ L'extase religieuse لن تكون له أيّة أهمّية.

تتصف حركة الاحتفال في الوليمة بهذا الفيض من القوّة الذي يقتضي عمومًا نفي كل الحدود. ويمثّل الاحتفال في حدّ ذاته نفيًا لحدود الحياة التي يُنظّمها



العمل، ولكن الوليمة هي علامة على انقلاب حقيقي. فليست الصدفة هي التي شاعت أن يكون السيّد خادما للعبد في الولائم الساتورنية Saturnales[1] حيث يحدث قلب للنظام الاجتماعي نفسه، وليست الصدفة هي من أراد للعبد أن يتمدّدَ على سرير السيّد. لقد استمدّت هذه الحالات من الفيضان معناها الأكمل من التوافق التّقليدي بين المتعة الحسّيّة Volupté sensuelle والانتشاء الدّيني Ravissement religieux. هذا هو الاتّجاه الّذي كانت الوليمة تنظّم فيه الإيروسيّة خارج الحياة الجنسيّة الحيوانيّة، أيّا كان اللاّ-نظام الّذي تثيره.

لا شيء من ذلك يتجلّى في تلك الإيروسيّة البسيطة للزواج. إذ يتعلّق الأمر دائمًا بانتهاك، سواء أكان عنيفا أم لا، ولكن لم تكن للانتهاك في الزّواج نتيجة، لقد كان مستقلاّ عن تطوّرات أخرى ممكنة دون شكّ، ولكن لا تتحكّم فيها العادة، لا بل أنّها لا تُنصفها. ولكن **المزحة la gaudriole هي اليوم سمة شعبيّة للزواج**، فالمزحة لها معنى الإيروسيّة التي وقع كبحها، أو التّي تمّ تحويلها إلى تنفيس خفي وإلى عمليّات تورية ممتعة أو إلى أشكال من الإيحاء. والهيجان الجنسي الذي يثبت طابعًا مقدّسًا جدّاً في مواجهة ذلك هو ميزة الوليمة. هناك سمة تقليدية للإيروسيّة تنبع من الوليمة. فماهية الإيروسيّة الولائميّة L'érotisme orgiaque تتمثّل في كونها إسراف خطير. إذ أنّ عدواها المتفجرّة تهدّد دون تمييز كلّ إمكانيات الحياة. كان الطقس الأولّي يريد من مرافقات «ديونيزوس» Les Ménades أن يلتهمن أطفالهنّ الصغار وهم أحياء. وفي فترة متأخّرة يذكّر أكل لحم الماعز الطازج، بعد أن تقوم تلك المرافقات بحلبه، بهذا الرّجس Abomination.

لا تتجّه الوليمة نحو الدّين **الميمون** Faste La religion مستخلصة بذلك من العنف الأساسي خاصيّة **مهيبة** وهادئة وقابلة للتوافق مع النظام المدنّس L'ordre profane: فنجاعتها تتجلّى في الجانب **المشؤوم** Néfaste، إنّها تستدعي الهيجان Frénésie والدوار وفقدان الوعي. يتعلّق الأمر بدفع الكينونة بأكملها في انزياح

---

1 - عيد «ساتورن» Saturne في الأساطير الرومانية احتفالات قديمة كانت تُقام سنويًا للإله «ساتورن» إله الحصاد. وكانت الاحتفالات تبدأ في يوم 17وتستمر يومين، ولكنها أصبحت تمتد إلى أسبوع فيما بعد. وربما نشأت أصلاً عن كلمات شكر كانت تُرَدَّد في الاحتفال بذكرى الزراعة الشتوية. وبمرور السنوات فقدت هذه الاحتفالات أهميتها الزراعية وأصبحت مناسبة للاحتفالات العامة. حتى أن العبيد كانوا يُمنحون حرية مؤقّتة ليفعلوا ما يحلو لهم في فترة العيد. وفي عيد الإله «ساتورن» كانت تُقام الولائم والزِّيارات، وتُمنح الهدايا والعطايا. ومن الهدايا المعروفة في هذه المناسبة الشموع وتماثيل الطين الصغيرة (المترجم).



اللّوحة الثالثة عشر

رقص إيروسيّ، «أوبنغي-شاري». من مصنّفات مكتبة الصور بمتحف الإنسانMusée de l'homme Oubanghi-Chari. Mobaye Boudou Dagha.

(photographie de Geo Fourrier)

«تمثل الوليمة انقلابًا حقيقيًا للمعايير»

الحقيقة أن الفوتوغرافيا لا تمثل سوى مجرّد شبيه Simulacre، أو ضربًا من الاشتقاق Dérivation. فالمشهد يدلّ تمامًا على حقيقة أساسية. ويبدو أن المرأة المسنّة التي تظهر في أوّل الصورة لا تزال مأخوذة بذلك الماضي الذي يُفترض أنها كانت قد عاشته. ولكنّ الشركاء من الشباب يبدون وأنهم قد تخلّصوا من ذلك.

أعمى نحو الخسارة Perte، التّي هي اللّحظة الحاسمة للتديّن. وتُتاح هذه الحركة في الاتفاق الذي تقيّمه الإنسانيّة في مرحلة ثانية مع السخاء اللّامتناهي للحياة. إذ يؤدّي الرفض الكامن في المحرّمات إلى العزلة الشحيحة للكينونة المتعارضة مع هذا اللاّ-نظام الضخم لأفراد تائهين في علاقات بعضهم بالآخر حيث يقودهم عنفهم نفسه إلى عنف الموت. وفي معنى مقابل يصل انحسار المحرّمات في الوليمة، - ذلك الانحسار الذي يطلق العنان للوفرة- إلى درجة الانصهار اللّامتناهي للكائنات. ولا يمكن لهذا الانصهار بأيّة حال أن يقتصر على ذلك الذي يثيره فيض أعضاء الخصوبة. فقد كانت الوليمة منذ البداية زخما دينيّا Effusion religieuse: يتلاشى هنا لا-نظام الكينونة مبدئيّاً ولا يعارض بأيّ وجه تلك الوفرة الـجنونية للحياة. لقد كان هذا الانفلات الضخم يتجلّى بمثابة عنصر إلهي، لأنه يسمو بالإنسان فوق المنزلة التّي كان هو نفسه قد فرضها على نفسه. إنه لا-نظام الصّياح ولا-نظام الحركات العنيفة والرّقص، وهو أيضًا لا-نظام الاحتضان، وهو في النهاية لا-نظام المشاعر التي يثيرها تشنّج لا يعرف حدودًا. وتقتضي آفاق الإهدار الهروبَ من اللّاتميّز Indistinction الذي تتوارى وراءه العناصر الثابتة للنشاط الإنسانيّ، وحيث لا شيء حينئذ يحافظ على توازنه.

الوليمة كطقس زراعي:

يتمّ تأويل ولائم الشعوب التقليدية في العادة بطريقة لا يرشح منها شيء ممّا سعيت إلى بيانه. يجب عليّ إذن أن أتحدّث قبل أن أواصل، عن التأويل التّقليدي الذي يميل إلى اختزال الوليمة إلى مجرّد طقوس سحرية مُعدية. فأولئك الذين ينظّمونها اعتقدوا بالفعل أنّها تؤمّن خصوبة الحقول. ولا أحد يعترض على صحّة هذه العلاقة. غير أنّنا سنجانب الصواب إذا نسبنا إلى طقس زراعي ممارسةٌ تتخطّى نطاقه بصورة واضحة. فحتّى وإن كان للوليمة هذا المعنى في كلّ مكان وزمان، فإنّه يظلّ من الممكن أن نتساءل عمّا إذا كانت تقتصر على هذا المعنى. فإذا كان اعتبار الطابع الزراعي لعادة ما ذو أهميّة مؤكدّة، بالوجه الذي يربطها تاريخيًا بالحضارة الزراعيّة، فإنّه من السذاجة أن نرى تفسيرًا كافيا للأحداث في مجرّد الاعتقاد في نجاعتها. فمن المؤكّد أن العمل والفائدة الماديّة قد قاما بتحديد، أو على الأقلّ قاما بوضع شروط سلوكيّات الجماعات التي كانت على درجة قليلة من التحضّر، سواء كانت تلك السلوكيات دينيّة أو دنيويّة. ولا يعني هذا أنّ تقليدًا غريبًا Extravagante يتعلّق **جوهريًا** بتخصيب الزراعات. فقد حدد العملُ التعارضَ



اللّوحة الرابعة عشر

إحدى مرافقات «ديونيزوس» (Ménade) وهي ترقص خلال وليمة مع شخص إيتيفالكي Ithyphallique. قطعة نقدية مقدونية، مكبّرة ستّ مرّات، القرن الخامس قبل الميلاد - Cabinet des Médailles. (Photographie de Roger Parry.)

«يصل انحسار المحرّمات في الوليمة، - ذلك الانحسار الذي يطلق العنان للوفرة- إلى درجة الانصهار اللّامتناهي للكائنات. ولا يمكن لهذا الانصهار بأيّة حال أن يقتصر على ذلك الذي يثيره فيض أعضاء الخصوبة. فقد كانت الوليمة منذ البداية زخما دينيّا Effusion religieuse: يتلاشى هنا لا-نظام الكينونة مبدئيّاً ولا يعارض بأيّ وجه تلك الوفرة الجنونية للحياة. لقد كان هذا الانفلات الضخم يتجلّى بمثابة عنصر إلهي، لأنه يسمو بالإنسان فوق المنزلة التّي كان هو نفسه قد فرضها على نفسه. إنه لا-نظام الصّياح ولا-نظام الحركات العنيفة والرّقص، وهو أيضًا لا-نظام الاحتضان، وهو في النهاية لا-نظام المشاعر التي يثيرها تشنّج لا يعرف حدودًا»

بين العالم المقدّس والعالم المدنّس. لا بل إنه مثّل مبدأ المحرّمات التي وضعت موقف الإنسان الرافض في مواجهة الطبيعة. ومن جهة أخرى، كانت حدود عالم العمل، التي تسندها المحرّمات وتحافظ عليها في الصّراع ضدّ الطبيعة، قد حدّدت العالم المقدّس باعتباره العالم المناقض لها. **فليس العالم المقدّس في معنى ما، سوى العالم الطبيعي الباقي بقدر ما أنّه ليس قابلا للاختزال كليّا في النظام الذي أسسه العمل، أي في النظام الدنيوي.** ولكن العالم المقدّس ليس طبيعيّا إلاّ في معنى واحد فقط. فهو بمعنى مغاير **يتجاوز** العالم الذي سبق النّشاط المشترك للعمل وللمحرّمات. العالم المقدّس هو بهذا المعنى نفي للعالم المدنّس، ولكنّه يتحدّد أيضًا بما ينفيه. بهذا المعنى الثاني يكون **العالم المقدّس هو أيضاً نتيجة للعمل في معنى أنّ أصله وعلّة وجوده، ليس الوجود المباشر للأشياء التّي خلقتها الطّبيعة، بل هو ولادة نظام جديد للأشياء يمثل ردّ الفعل الذي يثيره التعارض بين الطبيعة وعالم النشاط المفيد.** العالم المقدّس منفصل عن الطبيعة عبر العمل، وسيكون من غير المعقول بالنسبة إلينا أن لا نرى كيف حدّده العمل.

وعمومًا، أضفى العقل البشري الذي شكّله العمل، على النشاط المقدّس نجاعة تناظر تلك التي في العمل. ففي العالم المقدّس لم يكن لانفجار العنف الذي رفضه المحرّم معنى الانفجار فقط، ولكن كان له أيضاً معنى النشاط الذي يُعتبر ناجعًا. في البداية لم تكن انفجارات العنف التي تكبتها المحرّمات مثل الحرب أو التضحية أو الوليمة، انفجارات محسوبة العواقب، ولكن بما أنها كانت تمثّل انتهاكات يمارسها البشر، فقد كانت انفجارات منظّمة، وقد كانت أفعالًا تجلّت نجاعتها الممكنة في مرتبة ثانية ولكن دون اعتراض عليها.

لقد كان أثر النشاط الذي مثّلته الحرب من طبيعة أثر العمل نفسها. وكان هناك قوّة تتدخل اعتباطيّا في التضحية وتُنسّبُ إليها نتائج معيّنة، كما لو أنّ الأمر كان يتعلّق بقوّة أداةٍ ما يكون الإنسان قد استخدمها. أمّا الأثر المنسوب إلى الوليمة فهو من طبيعة مختلفة. إذ يكون المثال ضمن الدائرة الإنسانيّة مُعديًا. ينخرط إنسان ما في الرقص لأنّ الرقص نفسه يدفعه إلى الرقص. ولم يكن النشاط المعدي الذي هو واقعي في هذه الحالة، يُعتمد من أجل إثارة أناس آخرين فقط، بل ومن أجل إثارة الطبيعة أيضًا. وبهذا المعنى، كان ذلك النشاط الجنسي الذي قلت عنه أنّه يمثّل بشكل عام نموّا، يُعتمدُ من أجل إثارة النبات في عمليّة النموّ.

غير أنّ الانتهاك لا يأخذ باعتباره نشاطًا يعتمد من أجل نجاعته إلاّ بدرجة ثانية. ففي الحرب أو في التضحية أو كذلك في الوليمة، كان العقل البشري ينظّم تشنّجًا



متفجّرًا Convulsion explosive عبر استباق الأثر الواقعي أو الخيالي. فليست الحرب من حيث مبدئها الأوّل مهمّة سياسية، تماماً مثلما أنّ التضحية ليست مهمّة سحريّة. وبالمثل فإنّ أصل الوليمة ليس الرغبة في محاصيل وفيرة. إنّ أصل الوليمة والحرب والتضحية هو نفسه، إنّه يرتبط بوجود المحرّمات التي تعارض حريّة العنف القاتل أو العنف الجنسي. ولا بدّ من الإقرار بأن هذه المحرّمات كانت تحدّد تلك الحركة المتفجّرة للانتهاك. لا يعني ذلك أنّ الإنسان لم يلجأ أبدا إلى الوليمة – إلى الحرب أو إلى التضحية – بغية تحقيق نتائج تنسب إليها صوابا أو خطأ. ولكن الأمر يتعلّق منذ البداية بتدخّل جانبي لا يمكن تفاديه لعنف جنوني في دواليب العالم الإنسانيّ الذي كان العمل ينظّمه.

في هذه الظروف، لم يكن لهذا العنف ذلك المعنى الحيواني للطبيعة فقط: فالانفجار الذي سبقه القلق، ينطوي على معنى **إلهيّ** فيما وراء الإشباع المباشر. لقد تحوّل بذلك إلى عنصر دينّي. ولكنّه اكتسب في نفس الحركة معنى **إنسانيّا**، إنّه يندمج في انتظام الأسباب والنتائج الذي أقام الأعمال المشتركة على مبدأ العمل.



الفصل الحادي عشر

المسيحيـــــة

Le Christianisme

الفجور وتشكّل العالم المسيحي:

يجب في كل الحالات أن نستبعد تأويلًا حديثاً للوليمة: هو ذلك الذي يفترض إلغاء الحياء أو الاحتفاظ بالقليل منه لدى أولئك الذين ينغمسون فيها. فهذا الأسلوب في النظر سطحيّ. إذ يعني إلى حدّ ما حيوانيّة البشر في الحضارات التقليدية. وفعلًا فإنه غالبًا ما يبدو أنّ هؤلاء البشر هم من بعض الوجوه أقرب منّا إلى الحيوان، ولقد ثبت أن الكثيرين من بينهم كانوا يتقاسمون هذا الشعور. غير أن أحكامنا ترتبط بفكرة أن أنماط حياتنا الخاصة تثبت الفرق بين الحيوان والإنسان بشكل أكثر وضوحًا. فلا يتعارض البدائيون مع الحيوانيّة بطريقتنا نفسها، ولكن رغم أنهم كانوا يعتبرون الحيوانات بمثابة إخوة لهم، فان ردود الفعل المؤسّسة لإنسانيّتهم لا تقلّ صرامة عن ردود أفعالنا. صحيح أن الحيوانات التي كانوا يصطادونها كانت تعيش في ظروف مادية قريبة جدًا من ظروفهم غير أنهم كانوا مخطئين في نسبة مشاعر إنسانيّة إليها. وفي كل الأحوال فإن الحياء البدائي (أو التقليدي) ليس دائماً أقلّ وضوحًا من حيائنا. ولكنّه مختلف عنه كثيرًا: فهو شكلي أكثر ولم ينخرط بنفس الوجه الذي لدينا في آلية لاواعية، والحال أنه لا يقلّ حيوية وينبع من معتقدات يحافظ على حيويتها قلق عميق. ولهذا السبب فإننا عندما نتكلم عن الوليمة من منظور عام جدًا، لا يكون لدينا مبرّر لأن نرى فيها لحظة استرخاء. يجب على العكس أن نرى فيها لحظة شدّة Intensité، بل ولحظة فوضى، ولكنها لحظة حماسة دينية في الوقت نفسه. في عالم الاحتفال المقلوب، تكون الوليمة هي اللحظة التي تكشف فيها الحقيقة المقلوبة عن قوتها المزعزعة. إنّها تدلّ على الانصهار اللّا-محدود. ثمّ إن مقياس الإيروسيّة الناشئة التي يكون مجالها الأصلي هو مجال الدين إنما هو العنف الباخوسي Bachique.



غير أن حقيقة الوليمة وصلت إلينا عبر العالم المسيحي، حيث تمّ قلب القيم للمرّة الثانية في التاريخ. فقبل ذلك، كان التدين البدائي قد أزاح روح الانتهاك من المحرّمات. ولكن التدين المسيحي يتعارض بشكل عام مع روح الانتهاك. ويرتبط بهذا التعارض ذلك النسبي النزوع الذي كان ممكنا بموجبه حصول تطور ديني في العالم المسيحي.

من المهم أن نحدد الشروط التي اشتغل هذا التعارض ضمن إطارها. فلو كانت المسيحيّة قد أهملت تلك الحركة الأساسية التي ينبع منها روح الانتهاك، لما كان لها حسب اعتقادي أيّة علاقة بالدين (ستكون في رأيي خالية من أي عنصر ديني). فقد حافظ الروح الدينيّ في المسيحيّة على خلاف ذلك، على ما هو جوهري مدركًا إيّاه أوّلا في الاتّصال. إنه الاتّصال المتاح لنا في تجربة المقدّس حيث يكون الإلهي هو ماهيته. لقد أعطى المخطط المسيحي من خلال حركته القويّة، كل الاعتبار للاتصال إلى درجة أنه أهمل طرق هذا الاتّصال، أي الطرق التي قام ذلك التقليد المتقن بتنظيمها دون أن يحافظ دائمًا على وضوح مصدرها. لقد ضاع ذلك الحنين (الرغبة) الذي فتح تلك السبل جزئيًا في التفاصيل - وفي الحسابات - التي انخرطت فيها التقوى التقليدية.

ولقد احتوت المسيحيّة على حركة مضاعفة. لقد أرادت في أساسها أن تنفتح على تجربة حبّ لا تقيم حسابًا لأي شيء. ذلك الاتّصال المفقود الذي تم اكتشافه في الله يستدعي من وجهة نظرها - خارج أشكال العنف المنظمة للهذيان الطّقوسي - ذلك الحب العنيف الذي لا يعير اهتمامًا لأي شيء في نظر المؤمن. كان البشر الذين يغيّرهم الاتّصال الإلهيّ جوهريّا، يرتقون في الله إلى محبّة بعضهم البعض. فلم تتخلّ المسيحيّة أبدًا عن الأمل في اختزال عالم الانفصال الأناني هذا إلى مملكة الاتّصال التي ترشح حبّا. لقد وقع فيها تحويل اتجاه الحركة الأولى للانتهاك نحو تجاوز العنف الذي انقلب بذلك إلى ضدّه.

وكان هذا الحلم ينطوي على عنصر جليل Sublime ومُبهر Fascinant.

ولكن كان له مقابل أيضًا: ألا وهو تهيئة عالم الانفصال المتبقّي على مقاس العالم المقدّس، أي على مقاس عالم الاتّصال. كان لابدّ للعالم الإلهي من أن ينغمس في عالم الأشياء، حيث تكون سمة التعدّد مفارقيّة. فقد كان للإرادة المصمّمة على إعطاء الاعتبار للاتصال مفعولُها، ولكن كان يجب أن ينسجم هذا



المفعول الأول مع مفعول آخر متزامن معه ولكن في الاتجاه الآخر. فالله المسيحي هو الصورة الأكثر انسجامًا، إنه تلك الصورة التي تنبع من الشعور الأكثر إفسادًا، أي من شعور الاتّصال. يُتاح هذا الاتّصال في عملية تخطّي الحدود. غير أنه يمثل الأثر الأكثر رسوخًا لتلك الحركة التي أسميتها **الانتهاك الذي ينظّم ما يكون في جوهره لا-نظامًا** Transgression d'organiser ce qui par essence est désordre. وبما أن الانتهاك يُقحم التجاوز Dépassement في عالم منتظم، فإنه يمثل ما يمكن تسميته **بمبدأ اللّا-نظام المنتظم** Le principe d'un désordre organisé. يستمدّ الانتهاك سمة الانتظام من التنظيم الذي توصّل إليه أولئك الذين يمارسونه. إذ يتأسس هذا التنظيم القائم على العمل، على انفصال الكينونة Discontinuité de l'être أيضًا. فعالما العمل المنتظم والانفصال هما الشيء نفسه. إنّ أدوات العمل ونتائجه **أشياء** منفصلة، ثم إن ذلك الذي يستخدم الأداة وينتج المصنوعات هو أيضًا كائن منفصل، يتعمق وعيه بانفصاله عبر استخدامه أو خلقه للمواضيع المنفصلة. فالموت ينكشف من خلال علاقته بالعالم المنفصل للعمل. **وبالنسبة إلى الكائنات التي يُرسّخ العمل انفصالها، يكون الموت تلك الكارثة الكبرى التي تكشف عن عبثية الوجود المنفصل.**

يردّ الوعي البشري في المسيحيّة بطريقتين منسجمتين على الانفصال المؤقت للوجود الشخصي. حيث تتمثّل الطريقة الأولى في استعادة الاتّصال المفقود الذي نشعر بعمق أنه يمثل ماهية الكينونة. وفي حركة ثانية تسعى الإنسانيّة إلى الإفلات من قيد الانفصال الشخصي المتمثل في الموت، حيث تقوم بتخيّل انفصال لا يمكن للموت أن يطاله، **إنّها تقوم بتخيّل أزلية الكائنات المنفصلة**[1].

لقد أعطت الحركة الأولى كل الاعتبار للاتصال، ولكن في الحركة الثانية أصبح للمسيحيّة القدرة على سحب ما ما كان سخاؤها يسمح لها ببسطه دون حساب. فمثلما كان الانتهاك ينظم الاتّصال المتولّد عن العنف، أقحمت المسيحيّة هذا الاتّصال الذي أرادت إعطاءه كل الاعتبار في إطار الانفصال. صحيح أنها لم تفعل سوى أنها قادت إلى الحد الأقصى نزوعًا هو نزوع قوي منذ البداية. ولكنها لم تفعل بذلك سوى أنها استكملت ما وقع الشروع في إقامته قبل تأسيسها. لقد اختزلت المقدّس، أي الإلهي، في شخص إله خالق. بل أكثر من ذلك جعلت العالم الماورائي امتدادا لكل الأرواح المنفصلة. لقد ملأت المسيحيّة السماء

---

1 - خلود النفس (المترجم)



والجحيم إلى جانب الله بكثرة قدرها الانفصال الأزلي لكل كائن على حدة. فأضحى الفائزون بالجنة والملعونون، والملائكة والشياطين كلهم أجزاء غير فانية، بمعنى أجزاء منقسمة إلى الأبد يتميّز بعضها عن الآخر اعتباطيًا مثلما أنها منفصلة اعتباطيًا عن مجموع الكينونة الذي يفترض أنها تنتسب إليه.

تقوم كلّ المخلوقات الخاضعة إلى الصدفة، بالإضافة إلى الخالق الفردي، بنفي عزلتها في ذلك الحب المتبادل بين الله والمصطفين أو هي تثبتها في كراهيّة من وقعت عليه اللعنة. غير أن الحب نفسه يحافظ على هذه العزلة النهائية. فما كان يختفي في هذا المجموع المفتت إنما هو الطريق الذي يقود من العزلة إلى الانصهار، أي من المنفصل إلى المتصل، أو قل هو طريق العنف الذي أتاحه الانتهاك. وبدلًا من لحظة الانتزاع والانقلاب يحلّ بحث عن الاتفاق والوفاق في إطار من الحب والطاعة رغم استمرار ذكرى تلك القسوة الأولى. لقد تحدثت سابقا[1] عن التصور المسيحي للتضحية. وسأحاول الآن أن أقدم لمحة عامة عن التغيرات التي أحدثتها المسيحيّة ضمن دائرة المقدّس.

الغموض الأولي واختزال المسيحيّة للمقدّس في سمته المباركة Aspect bénis، إبعاد المسيحيّة المقدّس الملعون Le Sacré maudit إلى مجال المدنّس:

لا تقع مسؤولية التضحية في التصور المسيحي للتضحية على عاتق المؤمن. **فلا يساهم المؤمن في تضحية الصليب إلّا بقدر عدم احترامه للمحرّم، أي بقدر ارتكابه للخطيئة.** وبذلك تكون وحدة المجال المقدّس قد انفرطت. فقد كان الانتهاك في المرحلة الوثنية للدين يؤسّس المقدّس الذي لم تكن سماته النجسة Impure أقلّ قداسة من سماته الطّاهرة Pure. لقد كان مجموع المجال المقدّس يتركّب من الطاهر ومن المدنس[2]. أما المسيحيّة فقد استبعدت النجاسة L'impureté. لقد استبعدت الشعور بالذنب La culpabilité الذي لا يمكن تصوّر المقدّس من دونه، طالما أنه لا شيء يفسح له المجال سوى انتهاك المحرّم.

---

1 - الفصل الثامن.

2 - Voir Roger Caillois, *L'Homme et le sacré* (2e éd., Gallimard, 1950), p. 35-72.

نص «كايوا» هذا متاح أيضًا في:

Histoire Générale des religions (Quillet, 1948, t. I) sous le titre «L'Ambigüité du sacré».



لقد كان المقدّس الطاهر Le sacré pur، أو الميمون faste، مهيمنًا منذ العصور القديمة الوثنية. ولكن لأنه كان ينحصر في كونه مقدّمة لفعل التجاوز، فإنّ المقدّس الدّنس Sacré impur أو المشؤوم Néfaste كان هو الأساس. لم يكن بإمكان المسيحيّة أن تستبعد الدّنس بشكل تام، لم يكن بإمكانها أن تستبعد النجاسة Souillure. غير أنها رسمت حدود العالم المقدّس بطريقتها: وفي هذا التعريف الجديد، كانت النجاسة والدّنس والإحساس بالذنب Culpabilité أشياء مُبعدة خارج هذه الحدود. لقد كان المقدّس المدنّس Sacré profane مُبعداً إلى العالم المدنّسMonde profane. فلا شيء ممّا ينتسب إلى الانتهاك Transgression أمكنه أن يبقى في العالم المقدّسMonde sacré للمسيحيّة التي أقرّت الميزة الأساسية للخطيئة Péché بوضوح. فقد تمّ طرد الشيطان - الذي هو ملاكُ أو إله الانتهاك (إله العصيان والتمرّد) - من العالم الإلهي. لقد كان هذا الشيطان من أصل إلهي، ولكن لم يكن الانتهاك أبدًا هو أساس إلوهيته في منظومة الأشياء المسيحيّة (التي كانت استمرارًا للميثيولوجيا اليهودية)، بل كان أساسًا لسقوطه Déchéance. لقد تمت إزاحة الشيطان من دائرة الحظوة الإلهية التي لم يكن قد فاز بها إلّا ليخسرها بسرعة. وبعبارة دقيقة فانه لم يكن قد أصبح مدنّسًا: فقد ظلّ يحتفظ بميزة ما فوق طبيعيّة من العالم المقدّس الذي أتى منه. ولكن تمّ فعل كل شيء من أجل حرمانه من نتائج صفته الدينيّة. فعبادته التي من المؤكد أن ممارستها لم تتوقف وقتئذ باعتبارها استمرارًا لقداسة الآلهة النجسة Divinités impures، تمّ استئصالها من العالم. إن الموت في الجحيم هو الوعيد الموجّه إلى كلّ من يرفض الطاعة ويستمدّ سلطة المقدّس من الخطيئة ومن الشعور بها. لا شيء كان بإمكانه أن يجرّد الشيطان من سمته الإلهية، ولكن هذه الحقيقة الباقية كانت قد ألغيت بسبب شدّة التعذيب. من المؤكّد أن الإنسان لم يعد يرى في عبادة احتفظت بسمات الدين سوى ازدراء إجرامي للدين. وبالقدر نفسه الذي تبدو في هذه العبادة مقدسة، كان الإنسان يرى فيها تدنيسًا.

يمثل الاستخدام الدنيوي للمقدس أساسًا للتّدنيس. وحتى في الوثنية فإن النجاسة كان يمكنها أن تنتج عن صلة ما مدنسة. ولكن **لم يصبح وجود العالم المدنس في حدّ ذاته تدنيسًا إلاّ في المسيحيّة.** كان ثمة تدنيس في مجرّد كونه موجود، رغم أن الأشياء الظاهرة لم تكن هي نفسها نجسة. وهكذا ينسحب التعارض الأوّلي بين العالم المدنّس والعالم المقدّس في المسيحيّة إلى خلفية المشهد.



ارتبط جانب من المدنّس بنصف الدائرة الطاهرة، أمّا الجانب الآخر فقد ارتبط بنصف الدائرة المدنّسة للمقدس. أمّا الشرّ الموجود في العالم المدنّس فقد التحق بالجزء الشيطاني من المقدّس، في حين التحق الخير بالجانب الإلهي. وقد جمع الخير أيّا كانت دلالة ممارسته نور القداسة. وتفيد كلمة قداسة Sainteté في الأصل، المقدّس Sacré، ولكن هذه الخاصّيّة ارتبطت بالحياة الموهوبة للخير، تلك الموهوبة للخير وفي الوقت نفسه لله[1].

لقد استعاد التدنيس ذلك المعنى الأوّلي للصلة المدنسة Contact profane الذي كان له في الوثنية. ولكن كان له امتداد مختلف في تلك الفترة. فقد مثّل التدنيس بشكل أساسي سوءا Malheur مستنكرًا بكل الوجوه في الوثنيّة. فلا شيء يستطيع فتح الطريق نحو العالم المقدّس سوى الانتهاك رغم خطورته. ولم يكن التدنيس في المسيحيّة هو الانتهاك الأوّلي الذي يشبهه، ولا كذلك التدنيس في معناه القديم. لقد كان التدنيس قريبًا من الانتهاك بشكل خاص. وبشكل مفارقيّ، فإن التدنيس المسيحي، من حيث هو تماسَ Contact مع المدنس، ينفذ إلى المقدّس الجوهري، لقد كان ينفذ إلى مجال المحرّم: ولكن هذا المقدّس يمثّل في العمق بالنسبة إلى الكنيسة، المدنّس والشيطانيّ في الوقت نفسه. وكان لموقف الكنيسة شكليّا منطق خاصّ رغم كلّ شيء. هناك حدود دقيقة، حدود شكليّة أصبحت اليوم تقليدية، تفصل ما تعتبره هي نفسها مقدّسًا عن العالم المدنّس. فلم تكن الأشياء من قبيل الإيروسيّ L'érotique، أو النجسL'impur، أو الشيطاني Le diabolique، منفصلة بنفس الوجه عن العالم المدنّس: لقد كان ينقصها ميزة شكليّة، أي أنه كان ينقصها حدٌّ يمكن إدراكه بسهولة.

كان المدنّس في مجال الانتهاك الأوّلي هو نفسه محدّدا بدقّة، وكانت له صور ثابتة تقرّها طقوس تقليديّة. فما كانت الوثنية تعتبره كذلك، كان يُعتبر من حيث الشكل بمثابة مقدّس في الوقت نفسه. وما كانت الوثنية المُدانة، أو المسيحيّة، تعتبره نجسًا Impur لم يكن أو لم يتحوّل إلى موضوع موقف رسميّ. فلو كانت احتفالات السبت السحريّة Sabbats قد قُنّنت، لما كان له أبدًا ذلك الثبات الذي كان سيفرضه. فباستبعاد النجسImpur من الصورية المقدّسة كان عليه أن يصير دنيويّا Profane.

---

1 - ومع ذلك فان القرابة **العميقة** بين القداسة والانتهاك لازالت واضحة. يكون الماجن في نظر المؤمنين أنفسهم أقرب للقدّيسين من الإنسان الذي لا رغبة له.



بدا التداخل بين المقدّس النجسLe sacré impur والدنيويProfane لزمن طويل مناقضًا للشعور الذي احتفظت به الذاكرة عن الطابع الباطني للمقدّس، غير أن البنية الدينيّة المعكوسة للمسيحيّة كانت تقتضي ذلك التداخل. فهو تداخل تامّ بقدر ما أن شعور المقدّس لا يكفّ عن التراجع داخل شكلانية يبدو أنه قد تمّ تجاوزها جزئيّا. وضعف الايمان بوجود الشيطان اليوم هو إحدى علامات هذا الأفول Déclin: فقد أصبح الإيمان به يتراجع. بل أكاد أجزم أنه لم يعد هناك إيمان به: ويدلّ ذلك على أنّ المقدّس الأسود Le Sacré noir، الذي أصبح أقل وضوحًا أكثر من أي وقت مضى، فقد بمرور الزمن كلّ معنى. ومن ثمّة ينحصر مجال المقدّس في مجال إله الخير Le Dieu du bien الذي يمثّل النور ماهيته: حيث تنتفي اللعنة في هذا المجال تمامًا.

لقد كان لهذا التطوّر أثر في مجال العلم (الذي يهتمّ بالمقدّس من زاوية نظر المدنّس، ولكن يجب أن يقال لي في سياق ذلك أن موقفي الشخصي ليس هو موقف العلم: فأنا أتصوّر بشكل غير رسميّ، أو قل إن كتابي هذا يتصوّر المقدّس من زاوية نظر مقدّسة). ويتجلّى الاتفاق بين الخير Bien والمقدّس Sacré في عمل يظلّ رغم كلّ شيء مهمّا لأحد تلامذة «دوركهايم» Durckheim. إذ يؤكّد «روبرت هرتز» Robert Hertz بوجاهة على الاختلاف الهام من زاوية إنسانيّة بين «جهتي» اليمين واليسار[1]. ثمة اعتقاد شائع يربط بين اليُمْنِ Faste والجهة اليمنى، وبين المشؤوم Néfaste والجهة اليسرى. وبالتالي بين الجهة اليمنى وما هو طاهر Pur وبين اليسرى وما هو نجسImpur. ورغم الموت المبكر[2] للكاتب فإن دراسته هذه احتفظت بشهرتها. لقد كانت متقدمة على دراسات أخرى حول هذا السؤال الذي لم يطرح إلاّ نادرًا إلى حدود تلك الفترة. يماهي «هرتز» بين الطاهر Pur والمقدّس Sacré من جهة وبين النجس Impur والدنيوي Profane من جهة أخرى. لقد كان عمله سابقًا على العمل الذي سخّره كلّ من «هنري هوبار» Henri Hubert

1 - رغم أن «هرتز» لم يكن مسيحيًا إلاّ كان يتبنّى أخلاقًا تشبه الأخلاق المسيحيّة. لقد ظهرت دراسته أوّلًا في المجلة الفلسفيّة Revue philosophique

ثم أعاد نشرها مرّة أخرى في مدوّنة لأعماله (مزيج من السوسيولجيا الدينيّة والفولكلور Mélanges de sociologie religieuse et de folklore, 1928.)

2 - لقد تم قتله خلال الحرب العالمية الأولى.



اللّوحة الخامسة عشر

إمرأة مسحورة وهي في حالة فزع Possédée en transe. عبادة الفودو (تصوير «بيار فارجيه»).

«بعض الكتاب شكّكوا في وجود احتفالات السبت السحرية Les Sabbats، بل لا يزال ثمة شك في أيامنا هذه حتى في وجود عبادة «**الفودو**» le Culte de Vodou. ولكن عبادة «**الفودو**» لا تزال مع ذلك موجودة حتى وإن كان لها في أيامنا هذه مجرّد استخدام سياحيّ أحيانًا. كل شيء يحمل على الاعتقاد أن عبادة الشيطان التي لها عناصر شبه مع عبادة الفودو، كانت أكثر ندرة وأنها كانت مع ذلك موجودة في أذهان القضاة».

و«مرسال موس» Marcel Mauss للسحر[1]، حيث يتجلّى تعقيد المجال الدينيّ بوضوح، غير أن الانسجام المتزايد للشهادات عن «غموض المقدّس» لم يؤدّ إلى القبول العام بذلك إلّا في فترة متأخّرة.

حفلات سبت الساحرات Les Sabbats[2]:

سقطت الإيروسيّة في المجال الدنيوي في الوقت نفسه الذي مثلت فيه موضوع إدانة شاملة. فتطوّر الإيروسيّة مواز لتطوّر فكرة النجاسة L'impureté. تتلازم مماهاة ذلك مع الشرّ Le Mal مع إنكار سمة ما مقدّسة. فطالما كانت هذه الميزة واضحة لدى الجميع، فإن عنف الإيروسيّة كان قادرًا على الإزعاج، بل حتى على إثارة القرفEcœurer، ولكنها لم تكن مماهاة مع الشرّ الدنيوي le Mal Profane، أي مع انتهاك القواعد التي تؤمّن الحفاظ عقلانيا على الممتلكات والأشخاص. فهذه القواعد التي تتوافق مع شعور بالمحرّم تختلف عن تلك التي تنبع من الحركة العمياء للمحرّم باعتبارها تتنوّع بحسب الفائدة المعقولة. وفي حالة الإيروسيّة، يتدخل عامل الحفاظ على العائلة، بالإضافة إلى ذلك تراجع منزلة المرأة الفاجرة التي يتم استبعادها من الحياة العائلية. ولكن لن يتشكل مجموع منسجم إلّا في إطار المسيحيّة، حيث ستتوقف الميزة الأولى، أي الميزة المقدّسة للإيروسيّة عن الظهور في الوقت الذي ستترسّخ فيه ضرورات حفظ البقاء.

يجب أن تكون الوليمة، حيث يستمرّ العمل بالمعنى المقدّس للإيروسيّة، محلّ انتباه خاص من قبل الكنيسة. فالكنيسة بوجه عام تعارض الإيروسيّة. غير أن هذه المعارضة تتأسس على ميزة دنيوية للشرّ الذي كان يمثله النشاط الجنسي

---

1 – **محاولة لإقامة نظرية شاملة للسحر** *Esquisse d'une théorie générale de la magie, dans Année sociologique*, 1902-1903. فالموقف الحذر للمؤلفين يتعارض مع موقف «فرازار» Frazer (المشابه لموقف «هرتز»). لقد رأى «فرازار» في النشاط السحري نشاطا مدنّسا. أما «هوبار» و«موس» فإنهما يعتبران السحر شأنا دينيا، على الأقل في **معناه الشاسع** *Lato sensus*. يكون السحر عادة في الجهة اليسرى، اي في الجهة المدنّسة، ولكنه يطرح أسئلة معقدة لا أتعرض إليها هنا.

2 – تطلق هذه التسمية (احتفال السبت) في الفلكلور الأوروبي على تلك اللقاءات الليلية للساحرات اللاتي ينظمن حفلات ليلية تنصب فيها مآدب الأكل وتقام فيها احتفالات وثنية يمكن أيضاً ان نعتبرها ولائم (المترجم).



خارج الزواج. وكان على ذلك الشعور الذي يصل إليه انتهاك المحرّم أن يندثر أوّلا بأيّ ثمن.

يدلّ الصراع الذي قادته الكنيسة على صعوبة عميقة. فالعالم الدينيّ الذي أُقصيَ منه المدنّس، حيث كانت أشكال العنف التي لا اسم ولا حدود لها مدانة بصرامة، لم يفرض نفسه في مرحلة أولى.

ولكنّنا لا نعرف شيئًا أو قل لا نعرف إلاّ القليل عن تلك الحفلات الليلية في القرون الوسطى - أو في بدايات العصور الحديثة. ويعود ذلك في جزء منه إلى قسوة الاضطهاد الذي كان مسلطًا عليها. حتّى أنّ مصادر معلوماتنا عن ذلك هي الاعترافات التي تحصّل عليها القضاة من أولئك الأشقياء الذين كانوا يتعرّضون إلى التعذيب. وكان التعذيب يدفع الضحايا إلى تكرار ما يمثله خيال القضاة بالنسبة إليهم. علينا فقط أن نفترض أن الرقابة المسيحيّة لم تقبل باستمرار الحفلات الوثنية على الأقل في مناطق الأرياف[1]. ونستطيع بذلك أن نتصوّر ميثيولوجيا نصف مسيحيّة تتلاءم مع تلك الفكرة الثيولوجية التي وضعت الشيطان محلّ الآلهة التي كان يعبدها مزارعو القرون الوسطى المتأخرة. ثمّ إننا لن نجانب الصواب إذا رأينا في الشيطان عودة لديونيزوس Dionysos redivivus.

بعض الكُتّاب شكّكوا في وجود احتفالات السبت السحرية Les Sabbats، بل لا يزال ثمة شك في أيامنا هذه حتى في وجود عبادة «الفودو» le Culte de Vodou[2]. ولكن عبادة «الفودو» لا تزال مع ذلك موجودة حتى وإن كان لها في أيامنا هذه مجرّد استخدام سياحيّ أحيانًا. كل شيء يحمل على الاعتقاد أن عبادة الشيطان التي لها عناصر شبه مع عبادة الفودو، كانت أكثر ندرةوأنها كانت مع ذلك موجودة في أذهان القضاة.

وإليكم ما يبدو لي أنه يرشح من المعطيات التي يتسنى الحصول عليها.

لم تفعل احتفالات السبت السحرية المخصصة في عزلة الليل إلى العبادة السرّية لهذا الإله dieu الذي كان الوجه الآخر لله Dieu، سوى أنها رسّخت خصائص طقسٍ Rite ينطلق من عملية قلب للاحتفال Renversement de la fête. من المؤكد

---

1 - لقد احتفظت الأرياف بالمعتقدات الوثنية خلافاً للمناطق الحضرية التي اجتاحها التوحيد المسيحي واليهودي.(المترجم).

2 - لا يزال احتفال «الفودو» اليوم نشطا في هايتي خصوصًا لدى الطبقات الأكثر شعبية في المجتمع. (المترجم).



أنه كان بإمكان قضاة محاكم الشعوذة Sorcellerie أن يدفعوا بضحاياهم إلى تهمة المحاكاة الساخرة للطقوس المسيحيّة. ولكن ربما يكون سادة السبت قد تخيّلوا أيضًا هذه الممارسات التي طرحها عليهم القضاة. فلا يمكننا أن نعرف ما إذا كانت سمة بعينها ترتبط بخيال القضاة أو بالعبادة مثلما هي بالفعل. ولكن يمكننا على الأقل أن نتصور أن مبدأ الخلق فيها كان هو **التدنيس** Sacrilège. فقد استطاعت تسمية **القدّاس الأسود** la Messe noire، التي ظهرت في نهاية القرون الوسطى، أن تستجيب إجمالًا إلى حركة الاحتفال الجهنمي la Fête infernale. وحصول القدّاس الأسود الذي كان هويسمان Huysmans يحضره، والذي يصفه في روايته **«هناك»** Là-bas هو أمر مؤكد. ويبدو لي من الإجحاف الاعتقاد في وجود طقوس مثبتة من القرن 17م أو القرن 19م تنبع من معاناة القرون الوسطى. فجاذبية هذه الممارسات استطاعت أن تلعب دورًا حتّى قبل أن تثيرها استجوابات القضاة.

بل إنه سواء كانت احتفالات السبت خيالية أو لم تكن، فإنّها تستجيب إلى نمط فرض نفسه بوجه ما على الخيال المسيحي. انها تصف ذلك الانفلات للمشاعر الذي كانت المسيحيّة تتسبب فيه، أي الذي كانت تتضمّنه. وما تحدده لنا هذه الاحتفالات، سواء كانت خيالية أو لم تكن، إنما هو حالة المسيحيّة. لقد كان الانتهاك في الوليمة الدينيّة السابقة على المسيحيّة مُباحًا Licite نسبيًا: فالورع Piété يقتضي ذلك. يعارض الانتهاكُ المحرّمَ، ولكن يظلّ رفع هذا المحرّم ممكنا بشرط الالتزام بالحدود. لقد كان المحرّم في العالم المسيحي مطلقًا. ويبدو أن الانتهاك كان يكشف ما تحجبه المسيحيّة: ألا وهو أن الانتهاك والمحرّم يتداخلان، وأنّ **مفتاح الدخول إلى المقدّس** متاح في عنف الاختراق. فقد طرحت المسيحيّة مثلما قلت هذه المفارقة على الصعيد الدينيّ: **ألا وهي أن مفتاح المقدّس هو** الشرّ le Mal، **حيث يكون الشرّ مدنّسا في الوقت نفسه**. ولكنّ أن يكون المرء في دائرة الشرّ وحرّا في الوقت نفسه، أي أن يكون في دائرة الشرّ بموجب حرّيته (طالما أن العالم الدنيوي لا يخضع إلى ضغوطات المقدّس)، فإن ذلك لم يمثّل الإدانة فقط بل مثّل أيضًا التعويض بالنسبة إلى من يرتكب الإثم. لقد كان الإغراق في المتعة لدى الفاجر Le licencieux متوافقًا مع رعب المؤمن. إذ يدين الفجور الفاجر في نظر المؤمن بما أنه يثبت فساده. ولكن الفساد، بل الشرّ، بل الشيطان نفسه، أشياء كانت بالنسبة إلى الآثم مواضيع عبادة، أشياء يعشقها الآثم أو الآثمة. وهكذا تنغمس الشهوة Volupté في الشرّ: لقد كانت في جوهرها انتهاكا وتجاوزا للخوف؛ وكلّما كان الخوف كبيرًا، كلّما كانت الغبطة أكبر. وبذلك فانه سواء



أكانت حكايات احتفالات السبت السحريّة خيالية أم لا، فإنّها تكتسي دلالة: إنّها الحلم بغبطة مرعبة Une joie monstrueuse. وتشكّل كتب «ساد» Sade مواصلة لتلك الحكايات، بل هي تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ولكن في نفس الاتجاه. إذ يتعلّق الأمر دائمًا بالوصول إلى نقيض المحرّم. لقد فتحت تلك الكتابات إمكانية كبرى في اتجاه الحرّية الدنيوية باستبعاد الرفع الطّقوسي للمحرّم La levée rituelle de l'interdit: أي في اتجاه إمكانية التدنيس Profanation. فقد كان الانتهاك منظّمًا ومحدودًا. وحتى بالاستسلام لإغراء مسار طقوسي ما، فإن التدنيس يحمل في ذاته هذا الانفتاح على الممكن الذي لا حدود له، والذي يدلّ أحيانًا على ثراء اللّامحدود، وأحيانًا أخرى على بؤسه: بؤس يتمثّل في الإنهاك Epuisement السريع وفي الموت الذي ينجرّ عنه.

الشهـــوة والتيقّـن من فعـل الشــرّ:

مثلما يخلق المحرّم في حدّ ذاته الصورة الأولية للإيروسيّة في العنف المنظم للانتهاكات، تعمّق المسيحيّة بدورها درجات الاضطراب الجنسي بواسطة الانتهاك المنظم.

ما يحصل من فظاعة في ليالي احتفالات السبت السحرية، خياليّاً كان أم واقعيًا-، مثلما هو الحال في عزلة السجن حيث كتب «ساد» **المائة وعشرون يومًا** Cent vingt journées، كانت له صورة عامّة. لقد صرّح «بودلار» Baudelaire بحقيقة تهمّ الجميع عندما قال[1]: «أمّا أنا فأقول: إن شهوة الحب الوحيدة والأسمى تكمن في التيقّن من فعل **الشرّ**. ثمّ إن الرجل والمرأة يدركان بالفطرة أن الشهوة بأكملها كامنة في الشرّ.» لقد قلت في البداية إن اللذّة كانت ترتبط بالانتهاك. ولكن الشرّ ليس الانتهاك، وإنما هو الانتهاك المدان La transgression condamnée. وبعبارة دقيقة فإن الشرّ هو الخطيئة. ما يعنيه هنا «بودلير» Baudelaire هو الخطيئة. حيث تكون حكايات احتفالات السبت السحرية من جهتها استجابة للرغبة في الخطيئة. لقد نفى «ساد» كلّا من الشرّ والخطيئة. ولكنه ألفى نفسه مضطرّا إلى أن يقحم فكرة **اللّا-انتظام** Irrégularité كي يفسّر الإثارة الكامنة في اندلاع أزمة الشهوة. لا بل إنه كان قد التجأ كثيرًا إلى التعدّي على حرمة المقدّس Blasphème. لقد شعر بعدم جدوى التدنيس إذا كان من يتعدّى على حرمة المقدّس Le blasphémateur ينفي الخاصّيّة المقدّسة للخير الذي يسعى هذا الفعل إلى أن يلحق به النجاسة.

---

1 - *Fusées*, III.



اللّوحة السادسة عشر

«غويا» Goya. الشيطان في صورة تُيْس محاطٍ بأتباعٍ له يضحّون بأطفال. مدريد. Fondation Lazaro Galdiano. (Cliché Puytorac, Bordeaux)

«ولكن الفساد، بل الشرّ، بل الشيطان نفسه، أشياء كانت بالنسبة إلى الآثم مواضيع عبادة، أشياء يعشقها الآثم أو الآثمة. وهكذا تنغمس الشهوة Volupté في الشرّ: لقد كانت في جوهرها انتهاكًا وتجاوزًا للخوف؛ وكلّما كان الخوف كبيرًا، كلّما كانت الغبطة أكبر. وبذلك فانه سواء أكانت حكايات احتفالات السبت السحريّة خيالية أم لا، فإنّها تكتسي دلالة: إنّها الحلم بغبطة مرعبة Une joie monstrueuse. وتشكّل كتب «ساد» Sade مواصلة لتلك الحكايات، بل هي تذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ولكن في نفس الاتجاه».



ولكنه لا يتوقف عن هذا التعدّي على حرمة المقدّس. بل إنّ عجز انتهاكات «ساد» للمحرم وطابعها الاضطراري أمر له دلالة هامّة. في مرحلة أولى، نفت الكنيسة الطابع المقدّس للنشاط الإيروسيّ الذي أريد تحقيقه في الانتهاك. وفي مقابل ذلك كانت «العقول المتحرّرة» قد نفت ما اعتبرته الكنيسة بشكل عام إلهيًا. وفي نفي الطابع المقدّس للنشاط الإيروسيّ، كانت الكنيسة قد فقدت جزئيًا القدرة الدينيّة على الإيحاء بحضور مقدّس مع مرور الزمن: لقد فقدت ذلك خاصّة بسبب أن الشيطان، أو النجس L'impur، توقّف عن التحكم في اضطراب جوهري. وفي الوقت نفسه كانت العقول المتحرّرة قد توقفت عن الإيمان بالشرّ. لقد انساقت بهذا الوجه نحو حالة تتوارى فيها الإيروسيّة التي لم تعد تمثل خطيئة، لأنّها لم تعد قادرة على أن تكون في وضع «المتيقّن من فعل الشرّ». ففي عالم يكون مدنّسا بأكمله، لن يحصل شيء خارج نطاق الميكانيكا الحيوانيّة. صحيح أنه يمكن لذكرى الخطيئة أن تستمرّ، ولكنها سترتبط بالوعي بمجرّد سراب!

إن تجاوز وضعيّة ما ليس أبدًا عودة إلى نقطة الانطلاق. ويوجد في الحرّية عجز للحرّية: لا يمنع ذلك الحرّية من أن تكون تحكمًا في الذات. ورغم شيء من الإفقار Appauvrissement، تستطيع لعبة الأجساد أن تنفتح عند وضوح الرؤية على الذكرى الواعية لمجاز لا ينضب، مجاز لا تتوقف مظاهره عن أن تكون متاحة. ولكنّنا سنرى من جهة أن الإيروسيّة السوداء L'érotisme noir ستعود من جديد عبر حركة التفاف. وفي النهاية ستكسب إيروسيّة المشاعر- تلك الإيروسيّة الأكثر عنفًا- ما يمكن لإيروسيّة الأجساد أن تخسره في جزء منها[1].

---

1 - لا أستطيع أن أتحدث في حدود هذا الكتاب أكثر ممّا فعلت عن دلالة ذكرى تتعلق بالإيروسيّة السوداء في إيروسيّة المشاعر التي تتجاوزها. ولكنّني أستطيع مع ذلك القول إن الإيروسيّة السوداء تنصهر في وعي شريكين متيّمين بالحب. ففي هذا الوعي، يتجلّى معنى الإيروسيّة السوداء في صورة تراجعيّة Crépusculaire. يتجلّى إمكان وقوع الخطيئة لكي يتوارى. ورغم أنه غير قابل للإدراك إلا انه يظهر. وليست ذكرى الخطيئة هي سمتها المثيرة للشهوة والتي كانت هذه الشهوة تتصف بها في السابق، ولكن كل شيء في الخطيئة يتوارى في النهاية: ثمة إحساس ما بوقوع كارثة أو بخيبة الأمل يعقبان المتعة. ولا يتوارى الكائن المحبوب في إيروسيّة المشاعر أبدًا، إذ هو مُدرَكٌ في الذكرى الغامضة للفرص المتعاقبة التي تجلت في مسار تطور الإيروسيّة. وما يفتحه الوعي الواضح بهذه الفرص المتنوّعة، التي تتنزل في مسار التطور الطويل الذي يمتد إلى حدّ القدرة على التدنيس، إنما هو خاصة وحدة اللحظات الصوفيّة Extatiques التي تفتح الكائنات المنفصلة على الشعور باتصال الكينونة. ثمّة نقاء صوفي قابل للإدراك بالانطلاق من ذلك، ويكون مرتبطًا بمعرفة حدود الكينونة.



الفصل الثاني عشر

موضوع الرغبة: البغـــاء

L'objet du désir: la prostitution

الموضـــوع الإيـروسيّ:

لقد تحدثت عن الحالة المسيحيّة بالانطلاق من الإيروسيّة المقدّسة، أي من الوليمة، وكان من اللاّزم أن أتطرّق أخيرًا، بمناسبة الحديث عن المسيحيّة، إلى حالة نهائية يصعب فيها على الإيروسيّة، التي أصبحت هي الخطيئة، أن تسمرّ في مواجهة حرّية عالم لم يعد يعرف الخطيئة.

يجب عليّ أن أعود إلى ما سبق التطرّق إليه: فليست الوليمة هي الحد الأقصى الذي تصل إليه الإيروسيّة ضمن حدود العالم الوثني. إنّها الوجه المقدّس للإيروسيّة، حيث يبلغ اتصال الكينونة، فيما وراء العزلة، صيغته الأكثر وضوحًا. غير أن ذلك لا يتحقق إلاّ بمعنى واحد. فليس الاتّصال في الوليمة قابلًا للإدراك، ذلك أن الكائنات تتلاشى فيها في أقصى الحالات ولكن في غمرة مجموع غامض. ولذا تكون الوليمة مخيّبة للآمال ضرورة. فهي من حيث المبدأ نفي تام للطابع الفردي. إنّها تفترض، أو قل هي تقتضي، التكافؤ بين المشاركين فيها. ولا يتوقف الأمر على كون الفردية الخاصّة يغمرها صخب الوليمة، ولكن يضاف إلى ذلك أن كل مشارك يقوم بنفي فردية الآخر. ويتعلّق الأمر فيما يبدو بالنفي التامّ للحدود Limites، غير أنه لا يمكن لذلك الاختلاف بين الكائنات المرتبط من جهة أخرى بالجاذبية الجنسيّة، أن يمّحي.

إن المعنى الأخير للإيروسيّة هو الانصهار، أي نفي الحدود. ورغم ذلك لا تكون الإيروسيّة في حركتها الأولى ناتجة عن تحديد موضوعٍ للرغبة.

هذا الموضوع لا يغيب في الوليمة: اذ تُتَاحُ الإثارة الجنسيّة في الوليمة بحركة جنسيّة مفرطة، مناقضة لذلك التحفّظ العادي. غير أنّ هذه الحركة حركة جماعية. إنّها حقيقة موضوعيّة Objectif، بيد أنه لا يقع تمثلها كموضوع Objet: فهذا



الموضوع يثير من يدركه بمجرّد إدراكه له. وعلى خلاف ذلك، عادة ما يكون مُحرّك الإثارة خارج صخب الوليمة عنصرًا مختلفًا، أي عنصرًا موضوعيًا. في العالم الحيواني تتحكم رائحة الأنثى غالب الأحيان في بحث الذكر. إذ يثير الشّدو وزقزقات العصافير إدراكات أخرى تدلّ بالنسبة إلى الأنثى على حضور الذكر وعلى أن الاحتكاك الجنسّي بات على وشك الوقوع. وتدرك حواسّ الشمّ والسمع والبصر وحتّى الذّوق علامات موضوعيّة تكون متميّزة عن النشاط الّذي ستحدده. إنّها علامات منبئة بحدوث الأزمة. وتكون لهذه العلامات الدّالة في المجال الإنسانيّ قيمة إيروسيّة كبيرة. فأحيانًا يقع اعتبار فتاة جميلة عارية بمثابة **الصورة** L'image التي تمثّل الإيروسيّة. وبهذا الوجه يكون موضوع الرّغبة مختلفًا عن الإيروسيّة، اذ ليس هو الإيروسيّة بأكملها غير أنّ الإيروسيّة تمرّ من خلاله.

تجعل هذه العلامات الدالّةُ الاختلافَ بين الكائنات واضحًا منذ المرحلة الحيوانيّة. أمّا في عالمنا الإنسانيّ، وخارج إطار الوليمة، فهي تجعل من هذا الاختلاف هدفًا، وبما أنّ الأفراد يتفاوتون في اكتسابهم لتلك العلامات حسب مواهبهم وحالاتهم النفسيّة ومدى ثراء تجربتهم، فإنّهم يعمّقون هذا الاختلاف. وينتج عن تطوّر العلامات أنّ الإيروسيّة التي تمثل انصهارًا يسلّط الاهتمام على تجاوز الكينونة الفرديّة وعلى تخطّي كلّ الحدود، يقع التعبير عنها مع ذلك بموضوع، نحن هنا أمام المفارقة التالية: إنّنا أمام موضوع يدلّ على نفي حدود كلّ موضوع، أي أمام **موضوع إيروسيّ** Objet.érotique

النساء بّما هنّ موضوع مفضّل للرّغبة:

يتسنى للرجل من حيث المبدأ أن يكون بدوره موضوعًا لرغبة المرأة مثلما تكون هي موضوعًا لرغبته. ولكن المسار الأوّلي للحياة الجنسيّة يتمثل عادة في بحث يقوم به رجل عن امرأة.

وبما أنّ المبادرة تكون للرجال، فإنّ معنى ذلك أن النساء لديهنّ القدرة على إثارة رغبة هؤلاء الرجال، لن يكون القول إنّ النساء أكثر جمالًا أو أكثر جاذبيّة من الرجال مبرّرًا، غير أنّهن يحصلن عبر موقفهنّ السلبيAttitude passive، ومن خلال إثارتهن للرغبة، على الوصال La conjonction الذي لا يتوصّل إليه الرجال إلاّ عبر اقتفاء أثرهنّ. فهنّ لسن أكثر إثارة للرّغبة، ولكنهّن يقمن بعرض أنفسهنّ على الرّغبة.



إنّهن يعرضن أنفسهنّ في شكل مواضيع للرغبة العدوانيّة للرجال.

لا نقول إنه توجد في كلّ امرأة مومس بالقوّة، ولكن البغاء هو مع ذلك نتيجة للموقف الأنثوّي. فبقدر ما تكون المرأة مغرية، بقدر ما تكون تكون عرضة لرغبة الرجال. وما لم تتوار كليّا مفضّلة سلوك طريق العفّة Chasteté، فإنّ السؤال يبقى هو معرفة المقابل والشروط التي ستستسلم بها لرغبة الرجل. بيد أنه إذا توفّرت الشروط فإنّها ستهب نفسها دائمًا في شكل موضوع. فلا يستدعي البغاء بالمعنى الدقيق للكلمة سوى عرض النفس للبيع Vénalité. أي أنه بعناية المرأة بزينتها وبجمالها الذي تبرزه تلك الزينة، تقدّم نفسها موضوعًا تعرضه باستمرار على نظر الرجال. وبالمثل، فإنّها اذا تعرّت تكون قد كشفت موضوع رغبة الرجل باعتباره موضوعًا متميّزًا ومعروضًا للتقدير فرديّاً.

ومن المؤكد أن العُري Nudité الذي يتعارض مع الحالة العاديّة، يتضمّن معنى النفي Négation. فالمرأة العارية قريبة من لحظة الانصهار التي تنبئ بقرب وقوعها. ولكنّ الموضوع الذي تمثّله، رغم أنه علامة على نقيضها، أي على نفي الموضوع، هو مع ذلك موضوع. إنه عُريُ كائن ما بعينه حتى وإن كان هذا العري ينبئ عن اللحظة التي ستنغمس فيها أنفته في تلك المسالك الملتوية للتشنّج الإيروسيّ. ما يتجلّى من هذا العري في البداية هو الجمال الممكن والجاذبيّة الفرديّة. إنّه باختصار الاختلاف الموضوعّي، إنّه قيمةُ موضوعٍ تتسنى مقارنته بمواضيع أخرى.

البغـــاء الدّيـــــــني:

غالبًا ما يتوارى الموضوع الذي يتاح للبحث الذكوري عن الأنثى. ولا يعني هذا التواري أنّ البغاء لم يحصل، ولكنه يدل على أن الشروط لم تتوفّر. وحتّى عندما تكون متوفّرة، فإنّ التواري الأوّلي، الذي يمثل نفيًا خادعًا للعرض، يمثل تأكيدًا لقيمة الموضوع. النقيصة التي يتسم بها التواري هي ذلك التواضع الذي يرتبط به موضوعيًا. فلم يكن موضوع الرّغبة ليقدر على الاستجابة للانتظار الذّكوري، أي أنه لم يكن ليقدر على إثارة السعي إليه وخاصّة على الاختيار، ما لم يكن قد أبرز نفسه بالتعبير أو الزّينة بدلًا من أن يتوارى عن نظره. فعرض النفس على الآخر هو موقف أنثوّي أساسي ولكن الحركة الأولى – حركة العرض – تكون متبوعة بما يشبه التظاهر بنفيها. أمّا البغاء الحقيقي فهو عرض لا يتبعه التظاهر بنفيه. فالبغاء



هو تحديدًا ما سمح بالزينة مؤكّدًا بذلك على القيمة الإيروسيّة للموضوع. وهذه الزينة مناقضة من حيث المبدأ للحركة الثانية التي تهرب فيها المرأة من الهجوم.

وتتمثّل اللعبة في استخدام زينة دالّة على البغاء: بعد ذلك يثير التواري الرغبة أو التظاهر بالتواري أحيانًا. ليس البغاء في البداية خارج هذه اللعبة. فالمواقف الأنثويّة تؤلّف متناقضات تتكامل. بغاء بعضهنّ يثير تواري الأخريات والعكس صحيح أيضًا. غير أن هذه اللعبة مشوّهة بسبب البؤس. فطالما أنّ البؤس هو وحده ما يمنع حركة الهروب فإنّ البغاء يكون بمثابة المعاناة.

صحيح أن بعض النساء لا يرددن الفعل بالهروب: فبما أنهنّ تهبن أنفسهنّ دون تحفظّ، فإنّهن تُقْبلنّ، لا بل إنّهنّ يتوسّلن الهدايا التي بدونها يكون من الصعب عليهنّ أن ينذرن أنفسهن لذلك البحث الذكوري. ليس البغاء في البداية سوى تكريس للنفس. بعض النساء يتحوّلن إلى مواضيع في الزواج، وقد كنّ أدوات للعمل المنزلّي خصوصًا في مجال الزراعة. البغاء يجعل منهنّ موضوعًا للرغبة الذكوريّة: على الأقلّ تنبئ هذه المواضيع عن اللحظة التي لا يبقى فيها شيء، عند الاحتضان، سوى ذلك الاتّصال المتشنّج La continuité convulsive. تسببت أوليّة المصلحة في البغاء المتأخّر أو الحديث في حجب هذه السمة. ولكن في البداية إذا كانت المومس قد تلقّت مبالغ ماليّة أو أشياء ثمينة فإنّ ذلك كان في شكل هبة. لقد كانت تنفق هذه **الهِبات** التي تتلقاها على سداد أثمان مقتنياتها وعلى الزينة حتى تزداد إغراء. وبذلك تضاعف القدرة التي كانت قد اكتسبتها منذ البداية على استدراج هبات الرجال الأكثر ثراء. لم يكن القانون المنظّم لهذا التبادل للهبات قانونًا تجاريًا. فما تعطيه الفتاة خارج الزواج لا يمكن أن يتيح إمكانية استخدامه في الحياة الاقتصادية. نفس الأمر يصدّق على الهبات التي تسخّر فيها المومس لحياة التّرف الإيروسيّة. إذ يفتح هذا الصنف من التبادل على الإسراف أكثر ممّا هو يرتبط بانتظام العلاقات التجارية. فإثارة الرغبة تلهب صاحبها، إنّها قادرة على إتلاف حياة من أُثيرت رغبته.

ويبدو أنّ البغاء لم يكن في البداية سوى شكل مكمّل للزواج. فالانتهاك الذي يحصل في الزواج La Transgression du marriage بما هو لحظة عبور Passage، يقحم المرء في نظام الحياة الرتيبة، ولقد نشأ تقسيم العمل بين الزوج والزوجة بالانطلاق من ذلك. وبذلك لم يكن ممكنًا لهذا الانتهاك أن يكرّس للحياة الإيروسيّة. تتواصل العلاقات الجنسيّة المفتوحة ببساطة دون أن يقع التوقف عند الانتهاك الذي يفتحها بعد اللقاء الأوّل. كان هناك في البغاء عملية توهب



اللَوحة السابعة عشر

باغية مقدّسة Courtisane sacrée. هيكل دفن. الإسكندرية. العصر الرّومانيّ. Collection Jacques Lacan.

«هناك في البغاء عملية توهب فيها المومس إلى الانتهاك. ففيها، أي المومس، لا يكفّ الطابع المقدّس، أي الطابع المحرّم للنشاط الجنسي، عن الظهور: لقد كانت حياتها بأكملها مكرّسة لاغتصاب المحرّم».

فيها المومس الى الانتهاك. **ففيها، أي المومس، لا يكفّ الطابع المقدّس، أي الطابع المحرّم للنشاط الجنسي، عن الظهور: لقد كانت حياتها بأكملها مكرّسة لاغتصاب المحرّم.** ويجب علينا أن نعثر على الانسجام بين الأحداث والكلمات الدالّة على هذا النزوع: يجب علينا أن ندرك من خلال ذلك المؤسّسة التقليديّة للبغاء المقدّس. ومع ذلك فإنه في عالم سابق على المسيحيّة - أو خارجها- كان الدّين، بعيدًا عن التناقض مع البغاء، قادرًا على تنظيم أنماط هذا البغاء كما يفعل ذلك بالنسبة إلى صور الانتهاك الأخرى. فالمومسات اللاّتي لهنّ علاقة مع المقدّس وفي أماكن تكون هي نفسها مقدّسة، كنّ تتميّزن بصفة مقدّسة مماثلة لصفة القدسيّين[1].

ومقارنة بالبغاء الحديث، يبدو أنّ البغاء الدينيّ لا يعرف الخجل. بيد أن الاختلاف بينهما غامض. أوّليس التمسك بموقف الخجل هو ما جعل غانية المعبد Courtisane d'un temple تنجو من هبوط بائعة الهوى Prostituée التي تتجول في شوارعنا اليوم؟ فبائعة الهوى تتباهى بالعار الغارقة فيه، إنّها تتخبّط في وَحَلِهِ بسخريّة. **إنّها لا تعرف القلق الذي لا معنى للعار بغيابه.** كانت غانية المعبد متحفّظة ولم تكن محكومة بالازدراء وهي بذلك لا تختلف إلاّ قليلًا عن بقيّة النساء. والأقرب أنها كانت على حال من الحياء واللياقة، بيد أنّها كانت تحافظ على مبدأ اللقاء الأوّلPremier contact الذي يقتضي خوف المرأة من أن تهب نفسها وأن يشترط الرجل رد فعل الهروب لدى المرأة.

يؤدّي الانصهار المنفلت في الوليمة إلى محو ذلك الخجل. ثمّ يعاود هذا الخجل البروز في استهلاك الزواج، ولكنّه يندثر في سياق التعوّد. وفي البغاء

1 - كانت الزهرة , على سبيل المثال , موضوع عبادة باعتبارها ربّة اللّذة والحب الشهواني , وكذلك باعتبارها ربّة الخصب في بعض الأحيان , وقد نشأت منذ الملحمة السومرية في بلاد الرافدين حين كانت الربة «إينانا» تتربع على عرش الآلهة. واسم «إينانا» يعني سيدة السماء , حيث تعني «إن «باللغة السومرية السيدة وتعني «آن» السماء. ثم أعاد البابليون صياغة تلك العبادة بربة موازية هي «عشتار» , ربة العشق وملكة اللذّة التي تحب المتعة والفرح , حيث ارتبطت عبادتها بقيمة اجتماعية دينية , وبوظيفة دينية سامية هي وظيفة «العاهرات المقدّسات» المعروفات باسم «عشتاريتو» أي «العشتاريات». تعمل المومسات على وهب أجسادهن في المعابد لكل راغب كطقس عبادة مقدسة. ولم يكن الأمر وقتئذ مرتبطاً بالإثم بل كانت تلك المهنة الأقدم مثار فخر لممتهنتها , حتى أن البغايا المقدّسات كن يسمين في بابل: «الطاهرات الإلهيات». ونرى في ذلك بوضوح تداخل بين الإيروسيّة والطّهارة وغياب تام لاعتبار الجنس نجاسة أو دنسا. (المترجم).



اللّوحة الثامنة عشر

مشهد إيروسيّ. نقوش معبد كونراك. الهند، «أوريسا». القرن الثالث عشر (تصوير «ماكس-بول فوشات»)

«لا يجب أبدًا أن ننسى أنّ الميزة الدينيّة، أي الميزة المقدّسة للإيروسيّة قد تمكنت خارج حدود المسيحيّة من إبراز الشعور المقدّس الذي يغلب على الخجل إلى العلن. فلا زالت معابد الهند تفيض بالصور الإيروسيّة المنحوتة على الأحجار حيث تعبّر الإيروسيّة عن نفسها مثلما هي في جوهرها، أي باعتبارها شيئًا مقدّسًا. وكثيرة هي المعابد الهنديّة التي تذكّرنا علنا بذلك الفحش المتواري في أعماقنا».

المقدّس، استطاع الخجل أن يصبح طقوسيّاً وأن يضطلع بالتعبير عن الانتهاك. ففي العادة، لا يمكن لشخص أن يشعر بأنّ انتهاك القانون يتمّ ضدّه هو نفسه، ولذلك فإنّك تجده ينتظر ذلك الغموض لدى المرأة الذي لا يمكنه بدونه أن يعي بالاغتصاب. فلا تتفق المرأة مع المحرّم الذي يؤسس فيها إنسانيّتها إلا بالخجل سواء تمّت ممارسه أم لم تتمّ. وستحين اللحظة التي تتمّ فيها الممارسة رغم ذلك ولكن يتعلّق الأمر وقتئذ بالإشارة عبر الخجل إلى أنه لم يتمّ نسيان المحرّم وأن التجاوز قد حصل رغم المحرّم في وعي المرء بالمحرّم. إنّ الخجل لا يندثر تمامًا إلاّ في البغاء الهابط La basse prostitution.

لا يجب أبدًا أن ننسى أنّ الميزة الدينيّة، أي الميزة المقدّسة للإيروسيّة قد تمكنت خارج حدود المسيحيّة من إبراز الشعور المقدّس الذي يغلب على الخجل إلى العلن. فلا زالت معابد الهند تفيض بالصور الإيروسيّة المنحوتة على الأحجار حيث تعبّر الإيروسيّة عن نفسها مثلما هي في جوهرها، أي باعتبارها شيئاً مقدّسًا. وكثيرة هي المعابد الهنديّة التي تذكّرنا علنا بذلك الفحش المتواري في أعماقنا.[1]

البغـــاء الهابــط La basse prostitution:[2]

ليس دفع المقابل المالي هو ما يسبب في الحقيقة سقوط المومس Déchéance de la prostituée. فالمقابل يمكن أن يدخل في إطار التبادل الاحتفالي الذي لا يتسبّب في الانحطاط المميّز للتجارة في المجتمعات التقليدية. يمكن أن تكون هبة المرأة المتزوّجة جسدها لزوجها (توفير الخدمة الجنسيّة) هي نفسها موضوعًا لمقابل. ولكن نظرًا لكون المومس الهابطة تجهل المحرّم الذي تنتفي في غيابه إنسانيّتنا، فإنّها تنحدر إلى مستوى الحيوانات: إنّها تثير إحساسًا بالقرف يشبه ذلك الذي تعبّر عنه أغلب الحضارات إزاء أنثى الخنزير.

1 - Voir Max-Pol Fouchet, *L'Art amoureux des Indes*, Lausanne, La Guilde du Livre, 1957, in 4o (hors commerce).

2 – لقد خيّرنا عبارة «البغاء الهابط» لترجمة صيغة La basse prostitution على مفهوم «الزنى». فالفارق يتمثل في أن الزّنى لا يتمّ ضرورة بمقابل والمقصود به هو فقط العلاقة اللاّشرعية خارج الإطار الذي يحدده المقدّس أو الأخلاق بشكل عام، في حين أن البغاء الهابط (وليس البغاء المقدّس طبعًا) يرتبط ضرورة بالمقابل. (المترجم).



اللّوحة التاسعة عشر

الإنسان ذو الوشم L'homme tatoué. وثيقة قدّمها لنا «روبار جيرو».

فالهبوط هو الذي يقف في النهاية بشكل خاص في مواجهة إثبات الخير والواجب المُلزم بضرورة الخير. من المؤكد أن الهبوط له قدرة أكثر على إثارة ردود الفعل الأخلاقية. فهو ممّاَ لا يمكن تبريره، ولم يكن الأمر على نفس الدرجة بالنسبة إلى الانتهاك. وفي كل الأحوال فإن المسيحيّة التي هاجمت الهبوط في البداية، استطاعت بذلك أن تضفي صورة الشرّ على الإيروسيّة بشكل عام.»

وترتبط ولادة البغاء الهابط على ما يبدو بولادة الطبقات البائسة التي تدفعها ظروف البؤس إلى الإقلاع عن احترام المحرّمات. لا أفكّر هنا في البروليتاريا الحاليّة ولكن في البروليتاريا الرثّة Lumpen prolétariat لدى ماركس. فالبؤس الأقصى يفكّ الارتباط بين البشر والمحرّمات التي هي أساس الإنسانيّة فيهم: هو لا يفكّ الارتباط بنفس طريقة الانتهاك: ثمّة ضرب من الهبوط Affaissement، - لا شكّ في أنه غير تامّ - يطلق العنان للدوافع الحيوانيّة. ولا يمثل الهبوط أيضًا عودة إلى الحيوانيّة. فقد اختلف عالم المحرّمات الذي يحضن البشر بصورة كلّية اختلافًا جوهريًا عن الحيوانيّة: والأمر نفسه ينطبق على العالم الصغير للهبوط، فأولئك الذين يعيشون جنبًا إلى جنب مع المحرّم - أي مع المقدّس- الذي لا يستبعدونه من العالم المدنّس حيث ينغمسون، ليس لهم أية سمة حيوانيّة رغم أنّ الآخرين ينفون عنهم عادّة صفة الإنسانيّة (لا بل إنّهم في درجة أدنى من درجة الكرامة الحيوانيّة). لا تثير المواضيع المختلفة للمحرّمات خوفهم ولا قرفهم أو قل هي لا تثير فيهم ذلك الشعور إلا قليلاً. **ولكنهم يعرفون ردّة فعل الآخرين دون الإحساس بذلك بشكل قوي.** فذلك الذي يقول عن إنسان يحتضر أنّه «سيلقى حتفه» Il va crever يتصوّر موت إنسان ما مثلما يتصوّر موت كلب، **ولكنّه يقدّر حالة السقوط والهبوط التي تسبّبها اللغة الهابطة التي يستخدمها**[1]. فالكلمات البذيئة التي تدلّ على الأعضاء والآثار أو الأفعال الجنسيّة تتسبّب في نفس الهبوط. هذه الكلمات ممنوعة Interdits، فمن غير المسموح بشكل عامّ تسمية الأعضاء عند الكلام. **إنّ تسمية هذه الأعضاء بطريقة وقحة ينقلنا من الانتهاك** Transgression **إلى اللامبالاة** Indifférence **التي تساوي بين المدنّس وأكثر الأشياء قداسة.**

إنّ المومس الهابطة هي في أسفل درجات الهبوط Affaissement. يمكنها ألّا تكون أقلّ مبالاة بالمحرّمات من الحيوان، **ولكنها عاجزة عن بلوغ اللامبالاة التامّة.** هي تعرف المحرّمات التي يحترمها الآخرون **وهي بذلك ليست مجرّد ساقطة، إذ هي قادرة على إدراك سقوطها** Déchéance. **إنّها تعي بنفسها إنسانًا.** ورغم غياب الخجل، فإنّها قادرة على أن تحيا مثل الخنازير مع وعي تامّ منها بذلك.

---

1 - التشديد من المترجم. - وهذا هو ما يجعل «البغاء الهابط» متنزّلاً ضمن المجال الإنسانيّ وليس ضمن مجال الحيوانيّة رغم ما يعبّر عنه من هبوط وسقوط. فالهبوط نفسه لا معنى له إلا في العلاقة داخليّا بما هو إنسانيّ. (المترجم).



وفي معنى مقابل تكون الوضعيّة التي يحدّدها البغاء الهابط مكمّلة لتلك الوضعيّة التي خلقتها المسيحيّة.

فقد أسّست المسيحيّة عالمًا مقدّسًا أقصت منه المظاهر النجسة والمدنّسة. أما البغاء الهابط فقد خلق العالم المدنّس المكمّل حيث يصبح النَّجسُ في هبوطه لامباليًا وحيث يتمّ إبعاد النقاء التام إلى عالم العمل.

وبذلك لا يتميّز نشاط المسيحيّة بشكل جيّد عن الحركة الأكثر شمولًا التي استنزفتها والتي تمثّل بالنسبة إليها صورتها المنسجمة.

لقد تحدّثت عن عالم الانتهاك الذي قلت عنه إنّ إحدى مظاهره الأكثر جلاء تتعلّق بارتباطه بالحيوان. إنّ تداخل الحيواني والإنسانيّ، والحيواني والإلهي، هو السمة المميّزة للإنسانيّة منذ أقدم العصور (لقد احتفظت الشعوب التي عاشت على الصيد بذلك على الأقلّ)، ولكن تعويض الآلهة الحيوانيّة بآلهة إنسانيّة هو عملية سابقة على ظهور المسيحيّة قاد إليها تطوّر بطيء وليس انقلاب مفاجئ. إذا نظرنا إلى الأمر بشكل إجمالي فإنّ المرور من حالة دينيّة خالصة (تلك التي أربطها بمبدأ الانتهاك) إلى الأزمنة التي تأسس فيها ذلك الانشغال بالأخلاق - ثمّ انتصر - بدرجات متفاوتة، -- هذا المرور يكشف عن صعوبات كبيرة. فلم توجد السمة نفسها في كلّ بلدان العالم المتحضّر، حيث لم تنتصر الأخلاق وأوّليّة المحرّمات بوضوح إلّا في إطار المسيحيّة. ولكن يبدو لي أن هناك علاقة ما ملموسة بين وزن الأخلاق وازدراء الحيوانات: هذا الازدراء يعني أن الإنسان في عالم الأخلاق يضفي على نفسه قيمة لا يمتلكها الحيوان وأنّه بذلك يسمو بعيدًا فوق مرتبته. فالقيمة الأسمى تعود إلى الإنسان، خلافًا للكائنات الدنيا، طالما أن «الله قد خلق الإنسان على صورته» وطالما أن الإلوهية قد أفلتت بالتالي نهائيًا من الحيوانيّة l'Animalité. لا أحد سوى الشيطان احتفظ بالحيوانيّة باعتبارها صفة Attribut، أعني تلك الحيوانيّة التي ترمز إليها صورته وهو له ذيل، والتي تكون في انسجامها مع الانتهاك علامة على السقوط. فالهبوط هو الذي يقف في النهاية بشكل خاص في مواجهة إثبات الخير والواجب الملزم بضرورة الخير. من المؤكد أن الهبوط له قدرة أكثر على إثارة ردود الفعل الأخلاقية. فلا يمكن تبرير الهبوط، ولكن الأمر لم يكن على نفس الدرجة بالنسبة إلى الانتهاك. وفي كل الأحوال فإن المسيحيّة التي هاجمت الهبوط في البداية، استطاعت بذلك أن تضفي صورة الشرّ على الإيروسيّة بشكل عام. لقد مثّل الشيطان في مرحلة ملاك



التمرّد. ولكنه فقد تلك الألوان الساطعة التي أضفاها عليه التمرّد: **وبذلك كان السقوط هو عقاب التمرّد، ممّا يعني أن مظهر الانتهاك قد اندثر وأن مظهر الهبوط قد انتصر**. لقد كان الانتهاك ينبئ عن تجاوز القلق وعن الفرح من خلال القلق، حيث لم يكن للسقوط من مخرج سوى مزيد منه: ما الذي يمكن لكائنات ساقطة أن تحتفظ به؟ لا شيء سوى أن تتخبط مثل الخنازير في وحل السقوط.

أقول بوضوح: «مثل الخنازير». فليست الحيوانات في هذا العالم المسيحي - حيث تتداخل الأخلاق مع الهبوط - سوى مواضيع مقرفة. وأقول بوضوح أيضًا: «هذا العالم المسيحي». **فالمسيحيّة هي بالفعل الصورة المكتملة للأخلاق، أي الصورة الوحيدة التي ينتظم فيها توازن الممكنات.**

الإيروسيّة والشرّ والسقوط الاجتماعي:

إن الأساس الأخلاقي للبغاء هو نفسه أساس الأخلاق والمسيحيّة. ويبدو أن تفاوت الطبقات والبؤس، الذين أدّيا إلى ثورة أولى حدثت في مصر، قد تسببا في المناطق المتحضّرة حوالي القرن السادس قبل الميلاد، في حالة من المعاناة يمكننا أن نعتبرها سببًا في حركات كثيرة من بينها حركة النبوّة اليهودية. فإذا قاربنا الأشياء انطلاقا من مظهر البغاء المنحطّ Prostitution dégradée، الذي يمكننا أن نرجع ظهوره إلى تلك الفترة بالنسبة إلى العالم الإغريقي الروماني، فإن التقاطع سيكون مفارقيّاً. فالطبقة الساقطة لم تعد تقبل ذلك النزوع إلى الرفع من شأن البسطاء والحط من شان الأقوياء: أي أن هذه الطبقة التي هي في أسفل السلّم، لم تعد تتطلّع إلى شيء. وحتى الأخلاق فإنّها لا ترفع من شأن البسطاء إلا لتزيد من تقييدها، لقد نزلت لعنة الكنيسة بكل ثقلها على الإنسانيّة الهابطة.

في سياق ذلك، أصبحت السمة المقدّسة للإيروسيّة ذات أهمية أكبر بالنسبة إلى الكنيسة. لقد كان ذلك بالنسبة إلى الكنيسة، هو المبرر الرئيسي لتقديم خدمتها. لذلك أحرقت الكنيسة الساحرات وأبقت على العاهرات الهابطات على قيد الحياة. ولكنها أقرّت بسقوط البغاء، الذي استخدمته لتكريس فكرة الخطيئة.

هذه الوضعية التي أمامنا هي نتيجة لموقف الكنيسة المضاعف والمتلازم معه موقف الأفراد. فلقد توافق تحديد المقدّس والخير وإقصاء الإيروسيّة المقدّسة مع الاستبعاد العقلاني للشرّ. وتولّد عن ذلك عالم لم يعد فيه للانتهاك المدان من معنى، ثمّ إنه لم يعد للتدنيس هو ذاته إلّا قوة ضعيفة جدًا. وما بقي بعد ذلك



هو تفادي الهبوط. لقد كان السقوط بالنسبة إلى ضحاياه بمثابة الطريق المسدود، غير أن صفة **الهبوط** في الإيروسيّة كانت لها قدرة على التحفيز لا تتوفّر في السمة الشيطانية [للخطيئة]. فلا أحد بقي مؤمنًا بالشيطان، وحتى اتهام الإيروسيّة بذلك لم تعد له أية قيمة حقيقية. وعلى الأقل لم يعد الهبوط يتضمّن معنى الشرّ. لم يعد الأمر يتعلّق بشرّ يُدينه الآخرون، حيث يظلّ اتهامهم غير مؤسّس. فسبب هبوط العاهرات يعود إلى توافقه مع وضعيّاتها البائسة. قد لا يكون هذا الاتفاق إراديًاولكنه يمثل في إطار اللغة البذيئة حكما مسبقًا بالرفض: فاللغة البذيئة تنطوي على معنى إلغاء الكرامة الإنسانيّة.و بما أنّ الحياة الإنسانيّة هي الخير Bien، فإنه يوجد في السقوط المقبول Déchéance acceptée قرار بالبصاق على الخير، أي بالبصاق على الحياة الإنسانيّة.

للأعضاء والأفعال الجنسيّة بصفة خاصة أسماء مرتبطة بالسقوط، تستمدّ جذورها من اللغة الخاصة بعالم السقوط. ولهذه الأعضاء وهذه الأفعال أسماء أخرى، بعضها علميّ وأخرى، تلك التي يكون استخدامها نادرًا، ترتبط بصبيانية وبحياء المحبّين. وبصفة ملازمة وراسخة بالنسبة إلينا، ترتبط هذه الأسماء البذيئة للحب تمامًا بهذا المعيش الباطني الخفي الذي نحياه توازيا مع المشاعر الأكثر سموّا. وخلاصة ذلك أنه باعتبارنا لا ننتمي إلى العالم الهابط، لا يتشكّل فينا الخوف السائد الاّ عبر هذه الكلمات التي لا يمكن التلفّظ بها. فهذه الكلمات تعبّر عن هذا الخوف بعنف. وهي نفسها مستبعدة بعنف من العالم النزيه. فبين هذا العالم وذاك، لا يكون النقاش ممكنًا.

لا يتسنى للعالم الهابط أن يستفيد من هذا الأثر بنفسه. فاللغة البذيئة تعبّر عن الكراهية. ولكنها تتيح للمحبين في العالم النزيه شعورًا قريبًا من ذلك الذي كان الانتهاك، ثمّ التدنيس، يهبانه في الماضي. فالمرأة الشريفة التي تقول لمن تحضنه: «أنا أحبّ هذا الشيء فيك... J'aime ta...» يمكنها أن تستعيد قول «بودلار» Baudelaire: «إنّ الشهوة الوحيدة والأسمى للحبّ تكمن في التيقّن من فعل الشرّ». ولكنها تدرك مسبقًا أن الإيروسيّة ليست الشرّ في حدّ ذاته. فالشرّ لا يكون إلا بقدر ما يقود إلى حقارة العالم الوضيع أو عالم البغاء الهابط. وهذه المرأة بعيدة عن أن تنتسب إلى هذا العالم، هي تكره وضاعته اللاأخلاقية. وهي تفترض أن العضو الذي تشير إليه ليس في حدّ ذاته وضيعًا. ولكنها تستعير الاسم الذي يعرّي الحقيقة بالنسبة إليها من أولئك الذين يصطفّون بشكل مخيف في جانب



الشرّ: والحقيقة هي أن العضو الذي تحبّه ملعون، وأنها تعرفه بقدر ما إن الخوف الذي يثيره فيها يصبح بالنسبة إليها حقيقيًا، وذلك في اللحظة التي تتجاوز فيها هذا الخوف رغم ذلك. هي تريد أن تكون إلى جانب الأشخاص الأقوياء، ولكن بدلًا من أن تخسر المعنى الأول للمحرّم، الذي لا وجود للإيروسيّة في غيابه، فإنّها تلتجئ إلى عنف أولئك الذين ألغوا كل محرّم، وكلّ خجل، ولا يقدرون على الاحتفاظ بهذا الإلغاء إلا في العنف.



الفصل الثالث عشر:

الجمـــــــال

La beauté

التّناقض الأســـاسي في الإنســـان:

في ضوء ما أسلفنا يبرز مرة أخرى خلال التغيّرات التي تحصل ذلك التعارض بين فيض الكينونة المتمزّقة والمتلاشية في الاتّصال، ورغبة الفرد المنعزل في البقاء المنعزل. فبمجردّ أن تنتفي إمكانيّة الانتهاك، فإنّها تفتح المجال للتدنيس. أي أن طريق السقوط الذي يُلقى فيه بالإيروسيّة على قارعة الطريق، سيكون أفضل من الحياد الّذي يميّز النشاط الجنسّي المنسجم مع العقل، والذي لا يتسبب في أيّ تمزّق. فإذا توقف المحرّم عن التأثير، أي إذا لم نعد نؤمن بالمحرّم، سيكون الانتهاك مستحيلًا، ولكن شعورًا بالانتهاك يظلّ قائمًا حتّى وإن كان ذلك بصورة عبثية. ولا يتأسّس هذا الشّعور على واقع يتسنّى إدراكه. فكيف يمكننا أن ندرك الحقيقة دون العودة إلى التمزّق الضروريّ للكينونة التّي ينذرها الانفصال للموت؟ والتي لا شيء ينفتح بنا على اتّصالها سوى العنف، أي ذلك العنف العبثي الذي يهتك قيود عالم قابل للاختزال إلى العقل!

نحن نعرّف هذه القيود بكلّ الطرق، إذ ندرج في ذلك المحرّم، والله لا بل وندرج السقوط أيضًا. ثمّ إننا نتخلّص من هذه القيود بمجرّد أن نضع تعريفها. ثمّة شيئان لا يمكن تجنّبهما: الأوّل هو أنّنا لا نستطيع تجنّب الموت، والثاني هو أنّنا لا نستطيع تجنّب «التخلّص من القيود». بل إنّ الموت والتخلص من القيود هما الشيء نفسه.

و لكنّنا نسعى بالخروج من القيود أو بالموت، إلى الإفلات من الجزع Effroi الّذي يثيره الموت والذي تستطيع إتاحته رؤية الاتّصال في ما وراء هذه القيود نفسها[1].

1 - كيف أمكننا أن نتخيّل شخصيّة الله في طريق البحث عن الاتّصال، طريق الموت، وهي منشغلة بخلود النفس الفردية، ومنشغلة بخصلة من شَعر إنسان ما؟ أعرف أنّ هذه السّمة تتلاشى في حبّ الله أحياناً، وأنّ العنف يتجلّى وراء ما يمكن تصوّره Concevable ووراء ما هو =



نتقمّص عند انقطاع الحدود، إن لزم الأمر، صورة موضوع. ونجتهد من أجل التعامل معها باعتبارها موضوعًا. نحن نذهب من تلقاء أنفسنا إلى الحدّ الأقصى في تحسس رائحة الموت Renâclement de la mort. ونسعى دائمًا إلى مغالطة أنفسنا، فنجهد أنفسنا من أجل إدراك رحابة الاتّصال الذي يفترض اختراق الحدّ، ولكن دون أن نغادر حدود هذه الحياة المنفصلة. نريد أن نصل إلى الما- بعد l'au-delà دون أن نخطو خطوة، بل نبقى بجواره En deçà بحكمة. لا نستطيع أن نتصوّر شيئًا ولا أن نتخيّل شيئاً اللهم إلاّ داخل حدود حياتنا التي يبدو لنا أن كلّ شيء يمحى خارجها. وبالفعل ينشأ في ما وراء الموت ما يتجاوز قدرة العقل الّذي ليست لنا الشجاعة عادة على مواجهته. غير أنّ هذا الذي يتجاوز العقل هو تعبير عن عجزنا: فنحن نعرف أنّ الموت لا يمحو شيئًا، بل هو يترك الكينونة بأكملها على ما هي عليه، ولكنّنا لا نستطيع أن نتصوّر اتصال الكينونة في مجموعه بالانطلاق من موتنا، أي بالانطلاق ممّا يموت فينا. نحن لا نقبل حدود هذا الكائن الذي يموت فينا. نحن نرغب في اختراق هذه الحدود مهما كان الثمن، ولكنّنا نريد أن نتخطّاها وأن نحافظ عليها في الوقت نفسه.

وعندما نخطو الخطوة الأولى، تلقى بنا الرغبة خارج ذواتنا، فلا نقوى على مقاومة ذلك، لأنّ الحركة التي تأخذنا تقتضي منّا أن نتمزّق. ولكن موضوع الرغبة الذي يتخطّانا يشدّنا إلى الحياة التي تتخطّاها الرغبة. كم هو منعش أن يُبقى المرء على الرغبة في التخطّي، دون الذهاب إلى الحدّ الأقصى، دون أن نخطو خطوة. وكم هو معش أن يبقى المرء لوقت طويل أمام موضوع هذه الرغبة، أي

= مُتصوّر Conçu. أنا أدرك أنّ العنف والمجهول لم يعنيا أبدًا استحالة المعرفة والعقل. ولكن المجهول ليس المعرفة، والعنف ليس العقل، والانفصال ليس الاتّصال الّذي يقطعه، أي الّذي يقتله. فعالم الانفصال هذا – طالما أنّ المعرفة ممكنة بالانطلاق من الانفصال- مدعوّ إلى تصوّر الموت الذي هو ما-وراء المعرفة L'au-delà de la connaissance وما-وراء القابل للتصوّر. فالمسافة قصيرة جدّا إذن بين الله، الّذي يتزامن فيه وجود العنف والعقل (الانفصال والاتّصال)، وأفق التمزّق المفتوح للكينونة الأصيلة (أفق المجهول المفتوح على المعرفة). ولكن هي ذي التّجربة التّي تدلّ في الله على وسيلة الإفلات من هذا الهذيان الّذي نادرا ما يبلغه حبّ الله، هي ذي التجربة التي تدلّ في الله على»الإله الطيّب Le bon dieu «ضامن النّظام الاجتماعي والحياة المنفصلة. فما يدركه حبُّ الله في قمّته هو في الحقيقة موت الله. ولكنّنا لا نستطيع من هذه الناحية أن نعرف شيئا، اللهم معرفة حدود المعرفة. هذا لا يعني أن تجربة حبّ الله لا تعطينا الإشارات الأكثر مصداقية. فلا يجب أن نندهش من كون المعطيات النظريّة تزيّف التّجربة الممكنة. فالبحث هو دائماً بحث عن الاتّصال الذي تدركه «حالة التفويض» état théopatique. ولا تكون سبل هذا البحث مستقيمة أبدا.



أن نحافظ على حياتنا في الرغبة بدلًا من أن نموت في الذهاب إلى الحدّ الأقصى، عبر الاستسلام لإسراف عنف الرغبة. نحن نعرف أن تملّك هذا الموضوع الذي يُلهبنا هو أمر مستحيل. لذا لا يمكننا أن نتجنّب أحد أمرين: إمّا أن تستهلكنا الرّغبة أو أن موضوعها سيتوقّف عن إثارة احتراقنا الداخلي. فنحن لا نتملّكه إلاّ بشرط واحد: أن تهدأ تلك الرّغبة التي يثيرها فينا تدريجيّاً. ولكن الأفضل هو أن تموت الرغبة بدلًا من أن نموت نحن. نحن نقتنع بمجرّد وهم. سيعطينا تملّك موضوع الرّغبة- دون أن نموت - الإحساس بالذّهاب إلى الحدّ الأقصى للرّغبة. فنحن بذلك لا نمتنع فقط عن الموت: بل نربط الموضوع بالرغبة التي كانت في الحقيقة رغبة في الموت، نربطه بحياتنا الدائمة. إنما نحن بذلك نُثري حياتنا بدلًا من أن نخسرها.

ويتأكّد في عمليّة التملّك ذلك الطابع الموضوعي لما قادنا إلى الخروج من حدودنا[1]. فالموضوع الّذي يحدده البغاء للرغبة (وليس البغاء في حدّ ذاته إلّا هبة تُمنحُ للرّغبة) والذي يُواريه هذا البغاءُ رغم ذلك عن أنظارنا في وضع السقوط (إذا كان البغاء الهابط يجعل منه دَنَسًا ordure)، يهب نفسه للتملّك في صورة موضوع جميل. الجمال بالنسبة إليه هو معناه. إنه يشكّل قيمته. وبالفعل فإنّ الجمال هو ما في الموضوع ينذره للرّغبة. ويكون ذلك بصفة خاصّة، إذا كانت الرّغبة في الموضوع تهدف إلى التملّك الهادئ وطويل الأمد أقلّ ممّا هي تهدف إلى الاستجابة المباشرة (إمكانيّة تخطّي حدودنا).

التعارض بين الطّهارة والنجاسة في الجمال:

سأتجّنب الحديث عن الجمال بشكل عامّ عند الحديث عن جمال امرأة[2]؛ ما أريده هو فقط أن أدرك وأن أحدد دور الجمال في الإيروسيّة. وبصورة أساسيّة سيكون من الممكن القبول بصورة دقيقة بوجود نشاط في الحياة الجنسيّة للطيور، يظهر في صورة ألوان من الريش ومن الشدو. لن أتكلم عمّا يعنيه جمال هذا الريش وهذا الشدو. لا أريد الاعتراض على ذلك، بل يمكنني أن أقر أن بعض

1 - أي أن ننفي أنفسنا بأنفسنا باعتبارنا مواضيع.

2 - أنا مدرك تماماً لعدم اكتمال هذه التحليلات. لقد أردت أن أقدم عن الإيروسيّة رؤية منسجمة ولكن ليس اللّوحة المكتملة. وهنا، أتطرق بشكل أساسي إلى الجمال الأنثوي. وليس ذلك في هذا الكتاب سوى نقيصة من بين نقائص أخرى كثيرة.



الحيوانات تكون متفاوتة الجمال بحسب ردة الفعل الحسنة أو السيئة إزاء الصورة المثالية للنوع. ومع ذلك يكون الجمال ذاتيًا حيث يتنوّع بحسب ميول أولئك الذين يقدرونه. قد يذهب بنا الظّنّ في بعض الحالات أن بعض الحيوانات تقدر الجمال مثلنا، ولكن هذا الافتراض لا يتمّ دون مزالق. واستخلص من ذلك انه في تقدير الجمال الإنسانيّ يجب أن تتدخل الاستجابة إلى المثل الأعلى للنوع. حيث يتنوّع هذا المثل الأعلى ولكنه معطى في محور فيزيائي قابل لصورة متنوّعة يكون بعضها بائسًا جدّاً. فهامش التأويل الشخصي ليس كبيرًا جدّا. ومهما يكن من الأمر يجب عليّ أن أستخلص عنصرًا بسيطًا جدّا يتدخل في تقدير الإنسان لجمال الحيوان مثلما يتدخل في تقدير الجمال الإنسانيّ. (حيث تُضاف نظارة الشباب من حيث المبدأ إلى هذا العنصر الأول.)

أخلص من ذلك إلى العنصر الآخر الذي يلعب مع ذلك دورًا في جمال رجل أو امرأة حتّى يكون اقلّ وضوحًا. يقال عن رجل أو عن امرأة إنهما جميلان بقدر ما تبتعد صورتاهما عن الحيوانيّة.

إنّ السؤال صعب، ويختلط فيه كل شيء. لذا امتنع عن معالجته في تفاصيله. سأقتصر على بيان كونه سؤالا مطروحًا. فالنفور ممّا يذكّرنا بالصورة الحيوانيّة لدى كائن إنسانيّ هو أمر مؤكّد. ويعتبر مظهر «الأنثروبويد» Anthropoïde على وجه الخصوص مقرفًا Odieux. ثمّ إنه يبدو لي إن القيمة الإيروسيّة للصور الأنثوية ترتبط بتلاشي هذا الحضور الطبيعي الذي يذكّر بالاستخدام المادّي للأعضاء وبضرورة وجود بنية عظمية Ossature: فبقدر ما تكون الصور لا واقعيّة (مثالية)، بقدر ما تكون أقل خضوعًا إلى الحقيقة الحيوانيّة، أي إلى الحقيقة الفيزيولوجية للجسم البشري، بمعنى أنّه بقدر ما تستجيب إلى الصورة الأكثر شيوعًا عن المرأة المثيرة للرغبة. لن أتحدث عن النظام المتعلّق بالشعر Le système pileux، والذي له دلالة فريدة في إطار النوع الإنسانيّ، إلا لاحقًا.

يبدو لي بالانطلاق ممّا قلته أنه من الضروري أن نستخلص حقيقة صلبة. ولكن الحقيقة المناقضة التي لا تفرض نفسها إلا في مستوى ثان، ليست أقلّ يقينًا. إنّ صورة المرأة المرغوبة والتي تتاح في المستوى الأوّل ستكون صورة لطيفة Fade. فلن تثير هذه الصورة الرّغبة ما لم تكن أو ما لم تكشف في الوقت نفسه عن طابع حيوانّي خفيّ وفعّال أكثر لإثارة الرغبة. فجمال المرأة المرغوبة يعلن عن أجزائها المخجلة: وعلى وجه التحديد، عن أجزائها ذات الشعر، أي أجزائها الحيوانيّة.



إذ أنّ الغريزة طبعت فينا الانجذاب إلى هذه الأجزاء. ولكن الرغبة الإيروسيّة تستجيب فيما وراء الغريزة الجنسيّة إلى مكوّنات أخرى. الجمال الذي ينفي الحيوانيّة، أي الذي يوقظ الرغبة، يؤدّي في خضم تصاعد الرغبة إلى الاحتفاء بالأجزاء الحيوانيّة.

إنّ المعنى الأخير للإيروسيّة هو الموت:

في الوقت نفسه الذي يوجد فيه في البحث عن الجمال جهد من أجل إدراك الاتّصال فيما وراء قطيعة ما، يوجد جهد آخر من أجل الإفلات من الاتّصال.

وهكذا لا يكفّ هذا الجهد الملتبس عن الالتباس.

و لكن غموضه يلخّص، بل قل هو يستعيد حركة الإيروسيّة.

يربك التّكاثر حالة من البساطة تتصف بها الكينونة، فإسراف ما يقلب الحدود، ويؤدّي بصورة ما إلى تخطّي الحدود.

ثمّة دائمًا حدّ Limite معيّن تتوافق معه الكينونة. بل إنّ الكينونة تتماهى مع ذلك الحدّ. إنّها ترتعب من تخيّل إمكانية اندثار هذا الحدّ. ولكنّنا نخطئ عندما نأخذ على محمل الجدّ هذا الحدّ وذلك الاتفاق الذي تهبه إياه الكينونة. فالحدّ لا يُعطى إلاّ لكي يتمّ تخطّيه. والخوف(أو الرّعب) لا يشير إلى القرار الحقيقي. إنّه يحفز في المقابل على اختراق الحدود.

إذا كنّا نشعر بذلك، أي إذا كنّا نعرف ذلك، فإنّ الأمر يتعلّق بالاستجابة الى إرادة تخطّي الحدود الرّاسخة فينا. نحن نريد تخطّيها وما الرعب الذي نشعر به إلا دلالة على الإسراف الذي يجب أن نصل إليه والذي لا يمكننا أن نصل إليه ما لم يحصل هذا الرعب مسبقًا.

إذا كان الجمال الذي يزيح الحيوانيّة بكماله مرغوبًا

بشوق، فإنّ ذلك يعود إلى أنّ التملّك يُقْحِمُ فيه النجاسة الحيوانيّة. فهو مرغوب من أجل تلطيخه بالنجاسة. إنه ليس مرغوبًا لذاته، ولكنه مرغوب من أجل الغبطة التي نشعر بها عند التيقّن من تدنيسه.

كان اختيار الضحية عند التضحية يتمّ بوجه يبرز فيه الكمالُ (الإستيبيقي) للضحيّة همجيّةَ القتل بشكل واضح. وفي اتحاد الأجسام يقحم الجمال الإنسانيّ



التعارضَ بين الإنسانيّة الأكثر نقاء وحيوانيّة الأعضاء المثيرة للقرف. وتعطينا سجلاّت «ليونار دو فانشي» Léonard de Vinci هذا التعبير اللافت للنظر عن مفارقة القبح الذي يقابل الجمال في الإيروسيّة: «إنّ فعل التزاوج والأعضاء التّي يستخدمها، هما على درجة من القبح إلى درجة أنّه لو لم يكن هناك جمال للوجوه وزينة المشاركين فيه إضافة إلى ذلك الزخم المنفلت، ستنتهي الطبيعة إلى فقدان النوع البشري.» لا يرى «ليونار» أن جاذبية وجه جميل أو لباس جميل يلعب دورًا بقدر ما أن هذا الوجه الجميل يعلن عمّا يخفيه اللباس. ما يتعلّق به الأمر هو تدنيس هذا الوجه، أي تدنيس جماله. يتعلّق الأمر أولا بتدنيس Profanation عبر الكشف عن الأجزاء الخفية لامرأة، ثم بعد ذلك عبر وضع عضو الخصوبة فيها. لا أحد يشكك في قبح الفعل الجنسي. فمثلما هو الموت في التضحية، يضع قبح التزاوج الإنسان في وضع القلق. ولكن بقدر ما يكون القلق كبيرًا - على قدر قوة الشريكين - بقدر ما يكون الوعي قويّا بتخطّي الحدود التي تتحكم في نقل الفرح. لا يلغي اختلاف الوضعيات حسب الأذواق والعادات كون جمال المرأة (إنسانيّتها) يساهم بشكل عام في جعل حيوانيّة الفعل الجنسي ملموسة وصادمة. **لا شيء أكثر إثارة للإحباط بالنسبة إلى رجل ما من قبح امرأة لا يتسنّى لقبح الأعضاء أو لقبح الفعل الجنسي أن يبرز فيها.** فالجمال يهم بدرجة أولى لأن القبح هو ممّا لا يمكن إلحاق النجاسة به، ولأن ماهية الإيروسيّة تكمن في النجاسة. إن الإنسانيّة التي يكمن معناها في المحرّم يتمّ انتهاكها في الإيروسيّة. يتمّ انتهاكها، وتدنيسها وإلحاق النجاسة بها. **وبقدر ما يكون الجمال كبيرًا، بقدر ما يكون فعل إلحاق النجاسةِ أعمق.**

إن الإمكانات كثيرة جدًا، وهي شديدة الانزياح إلى درجة أن مشهد المظاهر المتنوّعة محبط. فبالتنقل من إمكان إلى آخر، لا يمكننا أن نتفادى التناقضات. غير أن الحركة التي يتم إدراكها لا تترك شيئًا غامضا. يتعلّق الأمر دائمًا بتقابل يكمن فيه المرور من الضغط إلى الانفجار. وتتغير السبل، أما العنف فيظلّ هو ذاته موحيًا في الوقت نفسه بالرعب والانجذاب. إن الإنسانيّة الساقطة لها نفس معنى الحيوانيّة، والتدنيس له نفس معنى الانتهاك.

خلال الحديث عن الجمال، تحدّثت عن التدنيس. كان بإمكاني تمامًا أن أتحدث عن الانتهاك طالما أن الحيوانيّة، لها معنى الانتهاك بالنظر إلينا، حيث يجهل الحيوان المحرّم. غير أن الشعور بالتدنيس أكثر قابلية للفهم بالنسبة إلينا.



لم أستطع وصف مجموعة من الوضعيات الإيروسيّة دون أن أقع في التناقض ودون اجترار، وضعيات هي فضلًا عن ذلك قريبة من بعضها البعض إلى درجة لا يمكن أن يوحي بها الموقف الذي يفضّل التمييز بينها. يجب عليّ أن أميز بينها لكي أجعل مضمون اللعبة واضحًا وراء تقلّباته. ولكن لا توجد صورة لا تتجلّى فيها سمة من الصور الأخرى. الزواج مفتوح على كل صور الإيروسيّة. والحيوانيّة تتداخل مع السقوط ويمكن لموضوع الرغبة أن ينفلت في الوليمة بدقة مذهلة.

وبالمثل فإن ضرورة جعل حقيقة أولى حقيقة ملموسة تمحو حقيقة أخرى، هي حقيقة التوافق[1] التي لا تكون الإيروسيّة في غيابها. عليّ أن أؤكّد على الالتواء الذي يصيب الحركة الأولية. في هذه التقلبات، تبتعد الإيروسيّة ظاهريًا عن ماهيتها التي تشدها إلى حنين الاتّصال الضائع. لا يمكن للحياة الإنسانيّة أن تتابع الحركة التي تدفعها نحو الموت دون ارتعاش – دون مراوغة –. لقد صوّرتها وهي تراوغ – وهي تغيّر الاتجاهات – في تلك الدروب التي تحدّثت عنها.

---

1 – توافق الرغبة والحبّ الفردي، توافق ديمومة الحياة والانجذاب نحو الموت، الهيجان الجنسي والعناية بالأطفال.




مكتبة
الفكر الجديد

الجزء الثاني

دراسات مختلفة حول الإيروسيّة




مكتبة
الفكر الجديد

الدراسة الأولى

تقارير كينساي: أوساط الجريمة والعمل

Kinsey, la pègre et le travail

«ذلك هو سبب الكسل الذي يلتهم الأيام،
لأن حالات الإسراف في الحبّ تقتضي في نفس
الوقت وقتا للراحة ووجبات لاسترجاع القوّة.
ذلك هو سبب الكراهيّة ضدّ العمل
الذي يرغم هؤلاء الناس على إيجاد وسائل سهلة للحصول على المال.»

BALZAC, Splendeurs et Misères
des courtisanes

الإيروسيّة تجربة يمكننا تقديرها من الخارج باعتبارها شيئًا Chose:

أستطيع أن أتصوّر دراسة السلوكيات الجنسيّة للإنسان عبر اهتمام الباحث العلمي الذي يتابع في ضرب من الغياب، مدى تأثير ضوءٍ على تحليق دبّور. من الطبيعي أنه يمكن لسلوكيات إنسانيّة أن تصير موضوعًا للعلم: وعندئذ، لا يتمّ تصوّرها بأكثر إنسانيّة ممّا لو كانت سلوكيات حشرة. فالإنسان هو قبل كل شيء حيوان يستطيع هو نفسه أن يدرس ردود أفعاله مثلما يدرس ردود أفعال الحيوان. غير أنه لا يمكن لبعض ردود أفعاله أن تُدمج بشكل تامّ في معطيات العلم. إذ أن هذه السلوكيات هي في بعض الأحيان تلك التي ينحدر فيها الإنسان بموجب تصوّر شائع إلى مستوى الحيوان. بل إن هذا التصوّر يضغط علينا لكي نخفيها [تلك السلوكيات] ونسكتها ولكي لا يكون لها في الوعي مكان مشروع بشكل تامّ. فهل يجب أن يقع مقاربة هذه السلوكيات التي هي عمومًا مشتركة بيننا وبين الحيوان، بشكل منفصل؟

الحقيقة هي إنه مهما كانت درجة سقوط إنسان ما فإنه لا يكون أبدًا مجرّد شبيه بالحيوان. ثمّة كرامة تستمرّ فيه، بل قل يظلّ نبل جوهري، أو بصفة أدق، حقيقة



مقدّسة تجعله كائنا غير قابل للاختزال إلى استخدام وضيع (حتى في اللحظة التي يمارس فيها هذا الاستخدام ظلمًا). لا يمكن أبدًا لإنسان ما أن يُأخذ كليّا على أنه وسيلة، حتى وإن كان ذلك لوقت محدود، فهو يحتفظ بدرجة ما بالقيمة الرفيعة لكائن يمثل غاية في حدّ ذاته: إنه يظل هو ذاته، عصيّا على الانتهاك Inaliénable، وهو ما يعني أنه لا يمكننا قتله، أو أيضاً أكله، دون أن يثير ذلك رعبًا. صحيح إنه يظلّ من الممكن دائمًا قتل إنسان، وأحيانًا حتى أكله: ولكن من النادر أن تكون هذه الأفعال تافهة بالنسبة إلى إنسان آخر: وعلى الأقل، لا أحد يمكنه أن يتجاهل، إذا كان سليم العقل، أن لهذه الأفعال دلالة مربكة بالنسبة إلى الآخرين. فهذا «التابو» tabou، هذا الطابع المقدّس للحياة الإنسانيّة، كونيّ تمامًا مثل المحرّمات التي تمسّ الحياة الجنسيّة (من قبيل زنى المحارم، «تابو» دم الحيض، وحسب أشكال متنوّعة ولكنها ثابتة، شروط اللياقة Les prescriptions de la de décence).

لا شيء في عالمنا سوى الحيوان يكون قابلًا للاختزال إلى شيء. يستطيع إنسان ما أن يفعل به ما يشاء دون حدود، ولا يكون مدينا في ذلك بشيء إلى أحد. يمكنه أن يدرك في العمق أن الحيوان الذي يقتله لا يختلف كثيرًا عنه. ولكن في الوقت الذي يقبل فيه هذا التشابه Similitude صوريًا، يصطدم اعترافه المضمر هذا للتوّ بنفي جوهريّ وصامت. ورغم الاعتقادات المتقابلة، فإنه لم يتمّ قطّ الاعتراض إلّا جزافًا على الشعور الذي يضع الرّوح في الإنسان والجسم في الحيوان. الجسم شيء، أنه خسّيس ووضيع وخاضع، تمامًا مثل حجر أو قطعة من الخشب. ولا شيء يستعصي على الاختزال إلى شيء سوى الروح Esprit التي تكون حقيقتها حميمية وذاتية. إنّها مقدّس يسكن الجسد المدنّس الذي لا يصبح بدوره مقدّسًا إلّا عند اللحظة التي يكشف فيها الموت عن القيمة منقطعة النظير للروح.

وبناء على ذلك، فإنّ المطلوب أوّلا هو أن ندرك الحقيقة، فما سنذكره فيما يلي، وهو لا يتصف بهذه البساطة، يتجلّى على المدى الطويل للوعي.

نحن في كل الحالات حيوانات. ولكن من المؤكد أنّنا بشر وأرواح: فلا نستطيع أن نمنع الحيوانيّة من البقاء فينا ومن أن تغمرنا في أحيان كثيرة. ففي مقابل قطب روحي، تدلّ حياتنا الجنسيّة الوفيرة على استمرار الحياة الحيوانيّة فينا. وبهذا الوجه فإنه يمكن في معنى ما لسلوكياتنا الجنسيّة التي يتمّ وضعها من جهة الجسم، أن تدرس باعتبارها أشياء: العضو الجنسي هو في حدّ ذاته شيء (جزء من هذا الجسم الذي هو أيضاً شيء). وتمثل هذه السلوكيات نشاطًا وظيفيًا



للشيء الذي هو العضو الجنسي. فالعضو شيء ما تمامًا مثل القدم (وفي أقصى تقدير، تعبّر اليد والعين الإنسانيّتين عن الحياة الروحيّة ولكن لدينا أيضًا عضو جنسي وأقدام بصورة حيوانيّة جدًا). لا بل إننا نرى أن جنون الحوَاس ينحدر بنا إلى مرتبة البهائم.

إذا كنّا مع ذلك نستخلص من هذا أن الحقيقة الجنسيّة تمثل شيئًا، أي ما يمثله الحيوان في مشبكة Pince المشرّح، وإذا رأينا أنها قد أفلتت من مراقبة العقل البشري، فإننا بذلك نُقدمُ على صعوبة كبيرة. إذا كنا أمام شيء، فإنّه سيكون لنا به وعي واضح. إن مضامين الوعي بالنسبة إلينا سهلة الإدراك طالما أنّنا نتطرق إليها بواسطة الأشياء التي تمثّلها، الأشياء التي تضفي عليها سمة الخارج Dehors. وفي كل مرّة تكون فيها هذه المضامين قابلة للمعرفة من الداخل Au dedans، دون أن نستطيع نسبتها إلى الآثار الخارجية المتميّزة التي تصاحبها، فإننا لا نستطيع على العكس أن نتكلم عنها سوى بغموض[1]. ولكن هل من شيء أكثر صعوبة في النظر إليه من الخارج أكثر من الواقعة الجنسيّة؟

لننظر في تقارير كينساي Kinsey[2]، حيث تمت دراسة النشاط الجنسي بصورة إحصائية باعتباره معطى خارجيّاً. لم يلاحظ مؤلفو هذه التقارير فعليًا من الخارج أي واحد من الوقائع التي لا تحصى التي يتحدثون عنها. لقد تمّت ملاحظة الوقائع من **الداخل** Du dedans من قبل أولئك الذين عايشوها. وإذا كانت هذه الوقائع منظمة منهجيًا، فإن ذلك يعود إلى الاعترافات والقصص التي استند إليها الملاحظون. يبدو من زاوية نسقية أنّ التشكيك في النتائج، أوعلى الأقل في القيمة العامة لهذه النتائج التي ظنّ البعض أحيانًا أنها ضروريّة، سطحيًا. فقد أحاط المؤلفون أنفسهم باحتياطات لا يمكن تجاهلها (تثبّت وتكرار للاستقصاء حسب فترات متباعدة، ثمّ تلك المنحنيات المتحصّل عليها في نفس الظروف من قبل باحثين مختلفين.... الخ). لقد توقّفت السلوكيات الجنسيّة لأبناء جلدتنا عن

1 – إذا استطعت الكلام بوضوح وتميّز عن الأنا فإن ذلك يكون بوضع وجودي بمثابة حقيقة معزولة، شبيهة بحقيقة الآخرين الذين أنظر إليهم من الخارج؛ ولا أستطيع تمييز الآخرين بوضوح إلاّ بقدر ما يمثّلون في عزلتهم الظاهرة ذلك التماهي التام للكائن مع نفسه la parfaite identité à soi-même الذي أنسبه إلى الأشياء.

2 - Kinsey, Promeroy, Martin, *Le Comportement sexuel de l'homme* (Ed. du Pavois, 1948). Kinsey, Promeroy, Martin, *Le Comportement sexuel de la femme* (Amiot Dumont, 1954).



التواري عنّا بفضل هذا البحث الضخم. ولكن، ما نتج عن هذا الجهد نفسه هو على وجه الدقّة الانتباه إلى كون الوقائع لم تكن معطاة كأشياء قبل أن يتم تشغيل هذه الآليّة. لم يكن للحياة الجنسيّة قبل هذه التقارير تلك الحقيقية الواضحة والمتميزة للشيء إلا بمقدار ضئيل جدًا. ولكن الآن، حتّى وإن لم تكن هذه الحقيقة واضحة جدًا، فهي على الأقل قريبة من الوضوح. لقد أصبح من الممكن أخيرًا أن نتكلم عن السلوكيات الجنسيّة باعتبارها أشياء: وبدرجة ما، يمكننا القول أن ما تضيفه هذه التقارير هو عنصر الجدّة....

تتمثّل الحركة الأولى في الاعتراض على اختزال غريب جدًا عادة ما يكون لأهمّيته طابعٌ عبثيٌّ. ولكن العملية الذهنية في داخلنا لا ترى سوى النتيجة المباشرة. وعملية ذهنية ما ليست عمومًا سوى عملية مرور: تكون لهذه العملية نتائج لم تكن تستهدفها وراء هذه النتيجة المرغوبة. فالتقارير تأسست على مبدأ كون الوقائع الجنسيّة أشياء، ولكن ماذا لو أبانت في النهاية **أن الوقائع الجنسيّة ليست أشياء**؟ من الوارد عمومًا أن الوعي يتطلّع إلى هذه العملية المضاعفة: أن يتم تصوّر المضامين فيها بمثابة أشياء على قدر الإمكان، ولكن هذه الأشياء لن تنكشف بشكل أفضل، أكثر وعيًا، إلّا في اللحظة التي تتجلّى فيها سمة الخارج Du dehors باعتبارها سمة غير كافية تحيلنا إلى السمة الباطنيّة[الحميمية]. سأوضّح لعبة الإحالة، بقدر ما تهبها أشكال اللّا-نظام الجنسي Désordre sexuel القيمة التي هي قادرة على تحمّلها.

ليست مبرّرات الاعتراض على الملاحظة الخارجيّة للنشاط الوراثي تواضعيّة فقط. إذ توجد سمة **مُعدية** Contagieux تجعل الملاحظة غير ممكنة. ولا علاقة لذلك بعدوى الأمراض الميكروبيّة. فالعدوى التي يتعلّق بها الأمر هنا هي مماثلة لعدوى التثاؤب أو الضحك. التثاؤب مثلًا يثير التثاؤب لدى الآخرين، والضحكات العالية تثير الرغبة في الضحك ليس أكثر، وإذا لم يتوار نشاط جنسي ما عن أنظارنا فإنه يكون قادرًا على إثارتنا. ويمكنه أيضًا أن يثير الاشمئزاز. وإن شئنا لقلنا أن النشاط الجنسي، حتى وإن اقتصر المشهد على اضطراب لا يمكن رؤيته إلاّ لمامًا أو على فوضى في اللباس، يضع الشاهد بسهولة في حالة **مشاركة** Participation (على الأقل إذا كان جمال الجسد يعطي للسمة الفاضحة معنى اللعبة). تكون هذه الحالة مضطربة وهي تجعل الملاحظة المنهجيّة للعلم غير ممكنة: **فانا أشارك جوّانيًا** عبر النظر وعبر سماع الضحك في انفعال من يضحك. وهذا الانفعال الذي نشعر به جوّانيًا هو الذي يَضحَكُ في داخلي من حيث هو يُعطى لإدراكي



مباشرة. ما نعرفه في المشاركة (في التواصل La communication)، هو ما نشعر به **باطنيّا** Intimement: نحن نعرف مباشرة ضحك الآخر ونحن نضحك، أو نعرف درجة إثارته عبر تقاسمها. وفي ذلك تحديدًا لا يكون الضحك (وحتّى التثاؤب) أشياء: فلا نستطيع على وجه الدقّة أن نشارك في الحجر أو في الخشبة، ولكنّنا نشارك في عُري المرأة التي نعانقها. صحيح أن ذلك الذي يسمّيه «لفي برول» Levy Bruhl بـ«البدائي» Le primitif يستطيع أن يشارك في [حقيقة] الحجر. ولكن لم يكن الحجر أمامه بمثابة شيء، لقد كان [كائنا] حيّاً في نظره، مثله تمامًا. من المؤكد أن «لفي برول» أخطأ عند ما ربط هذا النمط من التفكير بالإنسانيّة البدائية. إذ يكفي التذكير أنّنا ننسى في الشعر تماهي الحجر مع نفسه كي نتحدث عن **حجر القمر** [حجر كريم] Pierre de lune: ففي هذه الحالة يكون هذا الحجر مشاركًا في عالمي الباطني (إذ أنني أنزاح من خلال كلامي عن **حجر القمر** نحو حقيقته الباطنة). ولكن ما لم يكن العُري أو الإسراف في المتعة أشياء، وإذا كانا غير قابلين للإدراك مثل حجر القمر، فستنجرّ عن ذلك نتائج هامّة.

من الطريف أن نخلص من ذلك إلى بيان أن النشاط الجنسي الذي يتمّ الحطّ من شأنه عادة إلى مستوى اللحم الصالح للأكل، يتمتّع بنفس امتيازات الشعر La Poésie. صحيح أن الشعر ينزع في أيامنا هذه إلى الرداءة وأنه يميل إلى الفضيحة، إذا استطاع ذلك. ومع ذلك فإنه ليس غريبًا أن نرى فيما يخص الواقعة الجنسيّة أنه ليس الجسد ضرورة هو ما تكشفه وضاعة الأشياء، وإن هذا الجسد هو على العكس شعريّ في حيوانيته، بل إنه **إلهي** Divin. هذا هو ما يجعله حجم مناهج التقارير وغرابتها واضحًا، مبيّنة -أي التقارير- بذلك عجزها عن إدراك موضوعها باعتباره موضوعًا (باعتباره موضوعًا قابلًا لأن يُعالجَ موضوعيّا). **فالعدد الكبير** لحالات الالتجاء الاضطراري إلى الذاتيّة يستجيب على وجه الدّقة إلى خاصيّة مناقضَة لموضوعيّة العلم تتميّز بها الأبحاث حول الحياة الجنسيّة للذوات المدروسة. ولكن المجهود الضخم الذي يتطلبه هذا التعويض (الالتجاء إلى الكثرة، التي يتراءى بفضلها أنه قد تمّ إلغاء الطابع الذاتي للملاحظات) يبرّر عنصرًا لا يمكنه اختزاله إلى النشاط الجنسي: ألا وهو العنصر الحميمي L'élément intime (المقابل للشيء) الذي تكشفه التقارير وراء الرسوم البيانية والمنحنيات. فهذا العنصر يظل غير قابل للإدراك، غريبًا عن النظرات التي تلاحقه من الخارج، والتي تبحث عن المعدّل والطريقة والسنّ والمهنة والطبقة: أي ما يتم إدراكه من الخارج، في الوقت الذي يفلت فيه ما هو جوهري من



الإدراك. لا بل إنه يجب أن نثير السؤال بصراحة: **هل تتحدّث هذه الكتب عن الحياة الجنسيّة**؟ هل أن ما تتحدّث عنه هو الإنسان عبر اقتصارها على تقديم أرقام قياسات وعلى ترتيبات بحسب السنّ ولون العينين؟ إنّ ما يعنيه الإنسان في نظرنا إنما يتنزل خارج هذه المفاهيم: فهذه المفاهيم تفرض نفسها على الوعي، ولكنها لا تضيف إلى تلك المعرفة المعطاة مسبقًا إلّا سمات غير جوهرية[1]. وبالمثل لا يمكن استخلاص المعرفة الأصيلة بالحياة الجنسيّة من التقارير ومن مثل هذه الإحصائيات، فليس لتلك الوتيرة الأسبوعية ولا لتلك المعدّلات من معنى إلّا بقدر ما يكون لدينا أوّلًا رؤية عن الإسراف الذي يتعلّق به الأمر. أمّا إذا كانت تثري المعرفة التي لدينا، فإن ذلك يكون في الاتجاه الذي تحدّثت عنه، أي إذا انتابنا عند قراءتها شعور بشيء ما لا يقبل الاختزال... مثال ذلك عندما نضحك (لأن الفظاظة Incongruité التي كانت تبدو مستحيلة موجودة رغم ذلك هنا) من قراءتنا تحت الجداول العشر لرسم بياني هذا العنوان: **مصادر هزّة الجماع [الأورغازم** Orgasme**] لدى شعب الولايات المتحدة**، ثم نقرأ تحت جدول الأرقام هذه الكلمات: **الاستمناء واللّعب الجنسيّة، وجود علاقات زوجية أم لا، الحالة البهيميّة** Bestialité **والمثلية الجنسيّة**... إن التنافر شديد بين الحقائق الباطنيّة والتصنيفات الميكانيكية التي تكشف في العادة عن الأشياء (مثلما هو الحال في أطنان من الصّلب أو النحاس). ويعترف الكتاب أنفسهم بذلك على الأقل لمرّة واحدة، مُقرّين بأن الأبحاث و« القصص الجنسيّة» التي تستند إليها تحليلاتهم تتجلّى لهم أحيانًا، رغم كل شيء، في ضوء الحميميّة L'intimité: لم يكن ذلك شأنهم، ولكنهم يعترفون بأن هذه «القصص» «تدل غالب الأحيان على ذكريات جروح عميقة وعلى الإحباط Frustration والألم والرغبات غير المشبعة، على خيبة الأمل Désappointement وعلى وضعيّات مأساوية وكوارث بأتمّ معنى الكلمة». إن الطابع البائس خارجٌ عن الدلالة الحميميّة للفعل الجنسي، وعلى الأقل هو يحيل إلى مدى العمق الذي يحدث فيه والذي لا يمكننا أن نخرجه منه دون أن نُفقده حقيقتّه. وبهذا الوجه فإن مؤلّفي التقارير قد أدركوا هم أنفسهم الهوّة التي توجد فوقها الأحداث التي ينقلونها. ولكن إذا كان لديهم الإحساس بذلك، فإنهم لا يتوقّفون عند تلك الصعوبة. إن توجههم وضعفهم ليسا أبدًا أكثر وضوحًا إلّا عند استثناء منهجهم (استثناء يرتكز على رواية الذوات المدروسة

---

1 - وحتى المعطيات الأساسية للأنثربولوجيا الجسميّة Anthropologie somatique ليس لها من معنى إلا بقدر ما تفسّر حقيقة معروفة تنزّل فيها الكائن الإنسانيّ في مملكة الحيوان.



المعوّضة للملاحظة). فدون أن يقوموا هم أنفسهم بالملاحظة مباشرة، نراهم ينشرون حول نقطة ما معطيات تنبع من الملاحظة الموضوعيّة (أطراف آخرون استطاعوا توفير ذلك). لقد درسوا أوقات الاستمناء القصيرة جدّا اللازمة لإدراك حالة «الأورغازم» لدى فتية صغار(من 6 إلى 12 شهرا). يقال لنا إن هذه الأوقات تمّ تحديدها أحياناً باستخدام ساعة لحساب الثواني، وأحياناً باستخدام الميقاتية ["الكرونوماتر»]. ويبلغ عدم التلاؤم بين ملاحظة الواقعة، أي المنهج الصالح لدراسة الأشياء، وتلك الحميمية المُربكة دائمًا، درجةً يصعب معها الضحك. ثم إن حواجز أكثر سُمكًا تعترض ملاحظة الأمر عند الكهول: في حين أن عجز الطفل والحنان غير المحدود الذي يثير إحساسنا ونحن نلاحظه يجعلان من آلية الساعة هنا مضنية. وتتجلى الحقيقة رغم إرادة المؤلّفين: إن الخلط بين فقر الشيء La pauvreté de la chose وما تكون سمته **مغايرة تمامًا أي مقدّسة**، هو ازدراء واضح لعقولنا. لا نستطيع دون صعوبة أن نسمح بنقل ما للعنف الخفيّ للإنسان الكهل والفتى من ثقل في نظرنا إلى دائرة المدنّس (دائرة الأشياء). إن عنف الحياة الجنسيّة الإنسانيّة رغم حيوانيّتها، يظل بالنسبة إلينا أقوى من طاقتنا، فلا يمكن أبدًا لهاتين العينين أن ترقبانه دون اضطراب.

يرتبط العمل لدينا بالوعي وبموضوعيّة الأشياء، إنه يحدّ من الوفرة الجنسيّة. ولا شيء سوى الجريمة يظلّ مجالًا للوفرة:

أعود إلى حقيقة أن الحيوانيّة من حيث المبدأ هي على وجه الدقّة ما يمكن في الظروف العاديّة اختزاله إلى الشيء[1]. ولن أتوقف كثيرًا عند ذلك: سأحاول توضيح المشكل المطروح، مواصلًا تحليلي بالاستناد إلى معطيات التقارير.

هذه المعطيات الوفيرة جدًا بعيدة جدًا عن أن تكون معدّة بشكل جيّد: نحن أمام مدوّنة ضخمة من الوقائع، تمّ بناؤها بشكل هام، وكانت مناهجها التي تذكّر بمناهج معهد غالوب L'institut Gallup[2]، موضوع تدقيق مذهل (ولكنه من الصعب جدّا أن نثمّن التصوّرات النظريّة التي تتأتى منها).

---

1 - المقصود هنا هو اختزاله إلى «شيئية» Choséité الشيء.(المترجم).

2 - «مؤسّسة غالوب» The Gallup Organization العالمية للإحصاء، أسسها «جورج غالوب» George Gallup في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1935. وهي لا تزال ناشطة إلى اليوم. (المترجم).



فالحياة الجنسيّة في نظر المؤلفين هي» وظيفة بيولوجية عادية، مقبولة في أية صورة تتجلى فيها». ولكن تضييقات دينية تعترض هذا النشاط الطبيعي[1]. وتشير أكثر سلاسل المعطيات الرقمية أهميّة في التقرير الأول إلى الوتيرة الأسبوعية للأورغازم[اهتزاز الجماع]؛ حيث تؤشّر هذه الوتيرة على عدد أقل بكثير من 7 بشكل عام، ويختلف كثيرًا بحسب السنّ والفئة الاجتماعية وبالانطلاق من أي عدد يقال لنا أن معدل التواتر مرتفع (high rate). ولكن المعدّل العادي للأنثروبويد هو مرّة واحدة في اليوم. ويؤكد المؤلفون على أن المعدّل العادي للإنسان، ما لم تعترضه التضييقات الدينيّة، يمكنه ألّا يكون أقل من القرد الكبير [الكهل]. ارتكز المؤلفون على نتائج استقصائهم. فصنّفوا أجوبة المؤمنين من معتقدات مختلفة مقارنين بين الملتزمين بالطقوس Pratiquants وغير الملتزمين بها Non-pratiquants. 47٪ من البروتستانت الورعين في مقابل 11.7٪ من غير المبالين بالطقوس يبلغون أو يتجاوزون معدل 7 أسبوعيًا. وبالمثل نجد 18٪ من الكاثوليك الورعين في مقابل 20.5٪ من غير المبالين بالطقوس. هذه الأرقام مهمّة: فالممارسة الدينيّة تكبح النشاط الجنسي بطبيعة الحال. ولكنّنا أمام ملاحظين نزهاء ولا يعرفون الكلل. هم لا يقنعون بوضع المعطيات الملائمة لمبدئهم. وهم يضاعفون البحوث في كل الاتجاهات. يتمّ تقديم إحصاء معدّل التواتر بحسب الفئات الاجتماعية: عامل غير مختص، وعامل من ذوي الياقات البيضاء «Cols blancs [2]» مهن هامة. وتتيح الفئة العاملة بشكل عامّ نسبة 10٪ تقريبًا من التواتر الأعلى. وحدها أوساط الجريمة La pêgre (underworld) تبلغ نسبة 49.4٪. هذه المعطيات الرقمية لها أهمية كبيرة. والعامل Facteur الذي تدلّ عليه أقل احتمالًا من التقوى (ولنتذكر عبادات كالي Kali وديونيزوس Dionysos، أو التانتريه Tantrisme وأشكال أخرى كثيرة من الصور الإيروسيّة للدين): إنه **العمل** الذي ليس لماهيته ولدوره أية سمة غامضة. فالإنسان ينظّم عالم الأشياء بالعمل وهو يختزل في كونه شيئًا من بين الأشياء الأخرى في هذا العالم: إنّ العمل هو ما يحوّل العامل إلى وسيلة. فالعمل

---

1 - هناك ناقد أمريكي، هو «ليونيل تريلينغ» Lionel Trilling، أصاب بشكل خاص في تأكيده على سذاجة الكُتاب الذين اعتقدوا أنهم حسموا المسألة من خلال إقرار هذه الميزة **الطبيعية**.

2 - عبارة الياقة البيضاء هي عبارة دارجة للإشارة إلى موظفي المكاتب في الشركات والإدارات الحكومية. وامتدّ استخدامها لتسمية الأفراد الذين ينتمون إلى عالم المال والأعمال وحتى عالم السياسة. والعبارة متأتية من لون القميص الأبيض ذي الياقة البيضاء Col blanc الذي يضعه موظفو المكاتب خلافاً للياقة الزرقاء المتأتي من اللون الأزرق Col bleu لثياب العمال. (المترجم).



الإنسانيّ الضروري للإنسان هو وحده الذي يتعارض دون لبس مع الحيوانيّة. وتفصل هذه التقارير الرقمية هنا عالمًا للعمل والعامل يمكن اختزاله إلى أشياء، مقصيه بذلك الحياة الجنسيّة التي هي حميميّة بأكملها وغير قابلة للاختزال.

هذا التعارض الذي تؤسسه الأرقام مفارقيٌّ. فهو يثير علاقات غير منتظرة بين القيم المختلفة. تُضاف هذه العلاقات إلى تلك التي استخلصتها سابقًا والتي تثبت مفارقيّاً استحالة اختزال الوفرة الحيوانيّة إلى الشيء. ويتطلّب ذلك أكبر قدر من الانتباه.

لقد تبيّن ممّا قلته أوّلًا أنه لا يمكن للتعارض الجوهري بين الإنسان والشيء أن يُصاغ دون إقحام المماهاة بين الحيوان والشيء. هناك من جهة عالم خارجي هو عالم الأشياء الذي تمثّل الحيوانات جزءًا منه. ومن جهة أخرى، هناك عالم الإنسان، متصوّر جوهريًا باعتباره عالمًا باطنيًا هو عالم الروح (عالم الذات). ولكن إذا كان الحيوان مجرّد شيء، وإذا كانت هذه هي الخاصّيّة التي تفصله عن الإنسان، فإنه ليس كذلك تمامًا مثل شيء عاطل، مجرّد حجر رصيف أو معول. لا شيء سوى الموضوع العاطل، خاصة إذا كان مصنوعًا، أي إذا كان نتاجًا لعمل، يمثّل الشيء المجرّد بامتياز من كل بعد خفيّ والخاضع لغايات خارجيّة بالنظر إليه. يكون شيئًا ما لا يكون في نظر نفسه شيئًا. ووفق هذا المعنى، فإنّ الحيوانات في حدّ ذاتها ليست أشياء، ولكن الإنسان هو من يعاملها كذلك: إنّها أشياء بقدر ما تكون موضوع عمل (تربية مثلًا) أو وسائل عمل(حيوانات للجرّ والحمولة[1]). فإذا دخل الحيوان في دورة الأنشطة المفيدة باعتباره وسيلة، وليس باعتباره غاية، فإنه يكون قد اختزل إلى شيء. ولكن هذا الاختزال هو نفي لما يكون رغم كلّ شيء: فليس الحيوان شيئًا إلاّ بقدر ما للإنسان من قدرة على نفيه. وإذ لم يعد لنا إطلاقًا هذه السلطة، إذا لم نكن البتة في وضع يسمح لنا بالفعل كما لو كان الحيوان شيئًا (إذا ما طرحنا النّمر أرضًا)، فلن يكون الحيوان هو نفسه موضوعًا، بل سيكون ذاتا لها لذاتها حقيقة باطنيّة.

وبالمثل، فإنه لا يمكن تصوّر حيوانيّة الإنسان المتبقيّة فيه، أعني وفرته الجنسيّة، باعتبارها شيئًا إلّا إذا كانت لدينا قدرة على نفيها، أي القدرة على أن نوجد كما لو لم يكن لها وجود. نحن في الحقيقة ننفيها ولكن دون جدوى.

1 – حيوانات لحمل الأشياء bête de somme كالبضائع... وحيوانات لجرّ الأشياء bête de trait كالعربات مثلا.(المترجم).



لا بل إن الحياة الجنسيّة التي توصف بأنها بهيميّة Bestiale هي ما يتعارض إلى أقصى حدّ مع اختزال الإنسان إلى الشيء: فاعتزاز الإنسان الباطني بنفسه يرتبط بفحولته. ولا يستجيب هذا الاعتزاز فينا البتة لما يمثله الحيوان الذي تمّ نفيه، ولكن لما للحيوان من وجود باطنيّ غير قابل للتقدير كمّيًا Incommensurable. لا بل إنه في هذا الاعتزاز تحديدًا لا يمكن اختزالنا بمثابة ثيران إلى مجرّد قوة عمل. أي إلى أداة، أي إلى الشيء. يوجد في **الإنسانيّة دون أدنى شك، في معنى مناقض للحيوانيّة**، عنصر لا يمكن أن يُختزل إلى الشيء وإلى العمل: وفي المحصّلة، يتأكد لدينا أنه لا يمكن تسخير الإنسان ونفيه بنفس درجة التسخير والنفي التي تقع على الحيوان. ولكن لا يتّضح ذلك إلّا في درجة ثانيّة: الإنسان هو أوّلًا حيوان يعمل، أي يخضع إلى العمل، وعليه أن يمتنع لهذا السبب عن جزء من وفرته. فلا شيء اعتباطي في التضييقات الجنسيّة: إذ أن كل إنسان يتمتّع بكميّة محدودة من الطاقة، وإذا خصّص جزءًا منها للعمل، فإن ذلك الجزء ينقص من الاستهلاك الإيروسيّ الذي سينقص بسبب ذلك. وبهذا الوجه فإن الإنسانيّة، في الزمن **الإنسانيّ**، أي في الزمن **اللّا-حيواني** Temps anti-animal للعمل **هي فينا ما يحوّلنا إلى أشياء، أمّا الحيوانيّة فستكون حينئذ ما يحافظ فينا على قيمة هي قيمة وجود الذات لذاتها**.

من الجدير بذلك أن يُقدّم في صيغ دقيقة.

«الحيوانيّة» أو «الوفرة الجنسيّة» هي فينا ما لا يمكن به أن يتمّ تحويلنا إلى أشياء.

أما «الإنسانيّة «فهي على العكس تنزع في زمن العمل، بما لها من خاصية مميّزة، إلى أن تجعل منّا أشياء على حساب الوفرة الجنسيّة.

العمل المعارض للوفرة الجنسيّة وشرط الوعي بالأشياء:

تستجيب المعطيات الرقميّة لتقرير كيسناي الأوّل إلى هذه المبادئ بدقة فائقة. وحدها الأوساط الإجرامية La pègre التي لا تعمل، والتي تمثل سلوكياتها عمومًا نفيًا «للإنسانيّة «تعطي نسبة 49.5٪ بمثابة معدّل مرتفع. وفي المتوسط، تستجيب هذه النسبة في نظر مؤلفي التقرير، إلى المعدّل العادي المعطى في الطبيعة - في حيوانيّة الأنثربويد. ولكنها تتعارض في فرادتها مع مجموع السلوكيات الخاصّة بالإنسان، التي بتنوعها بحسب المجموعات، يُشار إليها بنسب ذات معدلات عالية



تذهب من 8.9٪ إلى 16.1٪. بل إن تفصيل المؤشرات جدير بالتنويه، إذ يختلف المؤشر في المجموع بحسب عملية **الأنسنة** l'humanisation التي تزيد أو تنقص: فبقدر ما يكون البشر مؤنسنين Humanisés، بقدر ما تتقلّص وفرتهم. ونضيف هنا تفصيلًا: إن النسبة المتواترة أكثر هي 15.4٪ لدى العمال غير المختصين، و16.1٪ لدى العمال شبه المختصين، و12.1٪ لدى المتخصصين، و10.7٪ لدى ذوي الياقات البيضاء Cols blancs من الدرجة الثانية و8.9٪ لدى ذوي الياقات البيضاء من الدرجة الأرقى.

ولكن ثمة استثناء واحد: فبالصعود من ذوي الياقات البيضاء من ذوي الدرجة الأرقى إلى وظائف أكثر أهمية تتوافق مع الطبقات الحاكمة، يصعد المؤشّر بأكثر من ثلاث وحدات لكي يصل إلى 12.4. إذا تخيلنا الظروف التي تمّ فيها الحصول على هذه الأرقام، لن يكون هناك مجال لاعتبار الفوارق الصغيرة جدًا. ولكنّ التراجع من اليد العاملة غير المختصة إلى ذوي الياقات البيضاء من الدرجة الأرقى مستقر كثيرًا، ويمثل فارق ال 3.5 بين هذه الدرجة الأخيرة والوظيفة الهامة زيادة بـ 30٪: ترتفع النسبة تقريبًا بـ 2 أو 3 أورغاسم أسبوعيّاً. وإذا مررنا الآن إلى الطبقة الحاكمة فإن معنى حصول تصحيح للوضعية واضح منذ البداية: فبالنظر إلى الفئات السابقة، يتعلّق الأمر هنا بطبقة تعرف حدّا أدنى من وقت المتعة، والثروة المتوسطة التي تتمتع بها لا تتوافق دائمًا مع كمية استثنائية من العمل. هي تتمتع بطبيعة الحال بإسراف في الطاقة أكبر من الطبقات العاملة. ويستجيب ذلك لكونها مؤنسة أكثر من غيرها.

لا بل إنّ استثناء الطبقة الحاكمة له دلالة أكثر دقة. فبالإشارة إلى سمة الهية للحيوانيّة والى سمة وضيعة للإنسانيّة، وجدت نفسي مضطرّا إلى وضع تحفّظ: لا بدّ مع ذلك من وجود عنصر لا يمكن اختزاله إلى الشيء وإلى العمل، يجعل الإنسان في النهاية أعسر استعبادًا من الحيوان. ويوجد هذا العنصر في كل مراتب المجتمع، ولكنه يمثل بشكل رئيسي حقيقة الطبقة الحاكمة. من السهل أن ندرك إنّه ليس للاختزال إلى الشيء Réduction à la chose أبدًا سوى قيمة نسبية: فأن يكون الكائن شيئًا ليس له من معنى سوى في العلاقة مع من يكون الموضوع الممتلك بالنسبة إليه شيئًا: موضوع عاطل، حيوان، أو إنسان - يمكن لهذه المواضيع أن تكون أشياء، ولكنها تكون الشيء الذي يمتلكه إنسان ما. وبصفة خاصة، لا يمكن لإنسان ما أن يكون شيئًا إلا بشرط أن يكون شيئًا لإنسان آخر، وهكذا دواليك ولكن ليس دون نهاية. ستأتي اللحظة، التي تضطر فيها الإنسانيّة إلى التحقق، إذا



كانت تدرك إلى حدود معينة معنى الاختزال، حيث يكتسي الخضوع العام دلالة - في وضع لا يخضع فيه الإنسان أبدًا إلى إنسان آخر- لدى من وقع لصالحه ذلك الخضوع، والذي لا يمكن أن يكون من جهته خاضعًا إلى أي شيء. الطبقة الحاكمة هي التي تتحمّل مسؤولية هذه الخاتمة من حيث المبدأ، فهي التي تحمل في ذاتها مسؤولية تحرير الإنسانيّة من اختزالها إلى الشيء، مسؤولية رفع الإنسان في ذاتها، إلى اللحظة التي يكون فيها حرًا.

وفي الظروف العادية، ومن أجل هذه الغاية، تكون هذه الطبقة قد تحرّرت بعدُ من العمل، وإذا كانت الطاقة الجنسيّة قابلة للقياس، فإنّها ستتمتع بها مبدئيًا بنسب ستكون مساوية بوضوح لأوساط الفئات المجرمة La pègre[1]. لقد ابتعدت الحضارة الأمريكيّة عن هذه المبادئ بنظرها إلى الطبقة البرجوازية التي هيمنت عليها منذ البداية بمفردها على أنها لم تكن أبدًا عديمة الفعل: إنّها تحتفظ رغم ذلك بجزء من امتيازات الطبقات العليا. ويجب في النهاية أن يتم تأويل المؤشر الضعيف نسبيًا لقوتها الجنسيّة.

يمثل ترتيب تقرير كينساي المرتكز على تواتر حالات الأورغازم تبسيطًا لا يخلو من المعنى، ولكنه يهمل عاملًا ذا أهمّية. فهو لا يأخذ بعين الاعتبار مدّة الفعل الجنسي. والحال أن الطاقة التي تُبذل في الحياة الجنسيّة لا تقتصر على تلك التي يمثلها القذف. فمجرّد اللعب يستهلك أيضًا كميات كبيرة من الطاقة. وصرف الطاقة لدى الأنثروبويد، الذي لم يكن الأورغازم يتطلّب لديه سوى عشرة ثوان، هو بطبيعة الحال أقل من صرف الطاقة لدى الإنسان المتحضّر الذي يمطّط اللعبة لساعات. غير أن فن التمديد L'art de durer موزّع هو نفسه بشكل غير متكافئ بين الفئات المختلفة. ولكن التقرير لا يعطي حول هذه النقطة تدقيقات على قدر إتقانه المعهود. ومع ذلك يتجلّى من خلال ذلك أن تمديد اللعبة هو ميزة الطبقات العليا. فأناس الطبقات الضعيفة يقتصرون على اتصال جنسي سريع لا يتيح دائمًا للشريكة فرصة بلوغ الأورغازم، رغم كونه أطول قليلًا من اتصال الحيوان. وتقريبًا، فإن الطبقة التي كان مؤشرها 12.4 هي وحدها التي طوّرت إلى الحد الأقصى الألعاب الإستباقيّة لفن التمديد.

---

1 - **ماذا عساها تكون الطبقة الحاكمة إن لم تكن هي فئة المجرمين السعيدة التي يكفلها رضى الجمهور؟** فالشعوب الأكثر بدائية تميل إلى الاحتفاظ بتعدد الزوجات لقادتها. (التأكيد هنا من عمل المترجم)



ليس لديّ البتة نيّة الدفاع عن الشرف الجنسي للرجال «المهذّبين» «Bien élevés» ولكن هذه الاعتبارات تسمح بتدقيق معنى المعطيات العامّة المعروضة أعلاه وبأن نتحدّث عمّا تشترطه الحركة الحميميّة للحياة.

فما نسميه العالم الإنسانيّ هو عالم عمل بالضرورة، أي هو عالم الاختزال. ولكن العمل له معنى آخر عدا معنى المعاناة، عدا تهمة خشبة التعذيب التي تلحقها به الإيتيمولوجيا[1]. فالعمل هو أيضًا طريق الوعي التي خرج الإنسان بواسطتها من الحيوانيّة. والوعي الواضح والمتميّز بالمواضيع إنما وُهِب لنا عبر العمل. لقد ظلّ العلم دائمًا مرافقا للتقنيات. أمّا الوفرة الجنسيّة فإنّها على العكس تُبعدنا عن الوعي، إنّها تُخفّف فينا من وطأة ملكة التمييز. لا بل إن وفرة تتخطّى الحدود بكل حرّية، تُنقص من القدرة على العمل، وبالمثل فإن عملًا مضنيًا ينقص من الجوع الجنسي. ثمة تنافر لا يمكن إنكاره بين الوعي المرتبط ارتباطًا وثيقًا بالعمل والحياة الجنسيّة. فطالما أن الإنسان قد حدد نفسه بالعمل وبالوعي، فإنه كان مضطرّا ليس فقط إلى تهدئة، ولكن أيضاً إلى إنكار، وفي بعض الأحيان إلى لعن الإسراف الجنسي الذي يوجد فيه. وبمعنى ما فإن هذا الإنكار قد جعل الإنسان يبتعد إن ليس عن الوعي بالأشياء، فعلى الأقل عن الوعي بالذات. هذا الإنكار جعله ينخرط في معرفة العالَم وفي الجهل بالذات في الوقت نفسه. ولكن إذا لم يكن أوّلا قد أصبح واعيًا من خلال العمل، لم يكن له أن يحصل على المعرفة إطلاقًا: لن يكون هناك حينئذ سوى ظلمة عالم الحيوان.

ينكشف الطابع الملعون للوعي بالإيروسيّة، من خلال تعارضه مع الوعي بالأشياء: إنه يقود إلى يقظة الوعي الصامتة:

لا يُتاح لنا الوعي بهذا الوجه إلّا انطلاقًا من اللعنة، وبالتالي، من إنكار الحياة الجنسيّة. بل ليست الإيروسيّة وحدها هي ما يتمّ إزاحته في هذه الحركة: فهي ممّا ليس لنا به وعي مباشر من بين كل ما يستعصي فينا عن الاختزال إلى بساطة الأشياء (بساطة المواضيع الصّلبة). الوعي الواضح هو أوّلا الوعي بالأشياء، وما لا يتصف بالنقاء الخارجي للشيء لا يكون واضحًا للوهلة الأولى. فنحن لا نصل من خلال عمليّة الاستيعاب إلى مفهوم العناصر التي تنقصها بساطة الموضوع الصلب L'objet solide إلّا في مرحلة متأخرة.

1 - باعتباره شقاء (corvée) *Tribulagium*



في المستوى الأول، تتاح لنا المعرفة بهذه العناصر مثلما هي في تقرير كينساي: ومع ذلك فإنه لكي يتمّ بوضوح تمييز ما هو في جوهره مستعص عن الاختزال إلى ابتذال الشيء Grossièreté de la chose، يتمّ أخذه باعتباره كذلك. ذلك هو الطريق الذي تدخل بواسطته حقائق الحياة الباطنيّة إلى مجال الوعي التمييزي La conscience discriminative. وبالتالي يجب علينا أن نقرّ عمومًا بأن حقائق تجربتنا الباطنيّة تفلت من مستوى إدراكنا. فإذا أخذنا هذه الحقائق من جهة ما ليست هي (Pour ce qu'elle ne sont pas)، فإننا لن نفعل بذلك سوى أنّنا نزيد من جهلنا بها؛ أي أنّنا إذا ما لم نر في حياتنا الإيروسيّة سوى وظيفة طبيعيّة فإننا سنبتعد عن الحقيقة التي تكشفها، أعني عندما نرفض عبثية القوانين التي تمنع حرّية تحققها قبل أن نكون قد أدركنا معناها. إذا قلنا عن الإيروسيّة الآثمة أنها قابلة للاختزال إلى براءة الأشياء المادّية L'innocence des choses matérielles، فإن الوعي، بعيدًا عن التصوّر الحقيقي للحياة الجنسيّة، سيتوقّف تمامًا عن الاهتمام بالسمات الغامضة التي ترفض التلاؤم مع معيار الوضوح المتميّز. فالوضوح المتميّز هو في الحقيقة الشرط الأوّل للوعي ولكن الحقيقة تفلت منه بسبب هذا الشرط الأولي نفسه. تحافظ اللعنة Malédiction على هذه السمات في الظلّ حيث يستبدّ بنا الرعب، أو القلق على الأقل.. فبتبرئة الحياة الجنسيّة، يتوقّف العلم قطعًا عن الاعتراف بها. فهو يجعل الوعي واضحًا، ولكن ثمن هذه العمليّة هو حالة من التعنّت. فعندما يستبعد العلم في إطار النقاء الذي يشترطه ما هو مضطرب وغامض، أي ما هو مع ذلك جوهر الحياة الجنسيّة، فإنه لا يدرك تعقيد منظومة تمّ فيها اختزال عدد قليل من العناصر إلى الشيء في حدّه الأقصى.

من المؤكد أنه يمكننا، لا بل يجب علينا، من أجل إدراك الحياة الباطنيّة (ما يوجد في عمقنا)، أن نتجنب طريق الشيء الذي تُأخذُ هذه الحياة على أنها تمثله. فلا تتجلّى الحقيقة الباطنيّة للتجربة موضوع النظر إلا في اللحظة التي لا تبدو فيها قابلة للاختزال كلّيًا إلى برّانيّة الشيء، أي إلى الميكانيزم الأشدّ فقرًا: فهي تتجلى في هذه اللحظة على قدر إبراز سمتها الملعونة. فلا يمكن لتجربتنا الباطنيّة أن تدخل مباشرة في الجزء الواضح من الوعي. ولكن على الأقل يكون الوعي المتميّز قادرًا على تمييز الحركة التي يزيح بواسطتها ما يقوم بإدانته. وبالتالي تصل الحقيقة الباطنيّة إلى الوعي، في صورة إمكانية ملعونة Une possibilité maudite، أي مُدانة - أي في شكل «خطيئة» -. إنه - أي الوعي - يحافظ إذن، بل يجب عليه حتمًا أن يحافظ على حركة رعب ونفور أمام الحياة الجنسيّة، تحسّبا للتعرّف على



المعنى المرتبط بهذا الرعب في الظروف الملائمة. (فلا يتعلّق الأمر بالاعتراف بتفسير «الخطيئة «على أنه تفسير حقيقي). هذه الفطنة المهمة جدًا للمعرفة المنهجيّة، والتي يمكن للإنسان بواسطتها أن تكون له سلطة على الأشياء، هذه الفطنة التي ينفيها الاضطراب الجنسي، (أو التي، إذا تغلّب ت، تكون هي ما ينفي الاضطراب الجنسي) تستطيع دائمًا في النهاية أن تعترف بعجزها إذا اضطرّت إلى رفض جزء من الحقيقة من أجل أسباب عمليّة. فهل تكون قيمتها مكتملة، إذا كانت لا تستطيع وهي تُنيرنا، أن تحقق ذلك دون حجب جزء من حقيقية الكائن؟ وفي المقابل، هل يمكن لمن تربكه الرغبة أن يحقق ما يبتغيه إذا كان لا يرغب إلا بشرط إخفاء اضطرابه في ظلمة لا يبصر فيها شيئًا؟ ومع ذلك، نستطيع على الأقل أن نميّز في فوضى التمزّق هذه الفوضى نفسها، فننتبه بذلك إلى الحقيقة الباطنيّة للتمزّق فيما وراء الأشياء.

يدعمُ العمل الإحصائي الضخم لتقرير «كينساي» هذه الطريقة في النظر التي لا تتفق مع ذلك مع مبدئه، بل والتي تنفيه جوهريًا. ويستجيب هذا التقرير إلى ذلك الاعتراض الساذج، المثير أحيانًا والمتعارض مع استمرار حضارة كانت لا عقلانية في جانب منها. ولكن السذاجة هي حدّه الذي لا نريد التمسّك به. فنحن ندرك على العكس الحركة المتواصلة التي تقودنا في النهاية التفافاتها بصمت إلى مستوى الوعي بالحميميّة. لقد تمكنت الصور المختلفة للحياة الإنسانيّة من أن تتجاوز نفسها الواحدة بعد الأخرى، وهو الأمر الذي ندرك بعده معنى التجاوز الأخير. فما يكشفه لنا ضوء خافت ضرورة، وليس هو ذلك الضوء الساطع للعلم، إنما هو على المدى الطويل حقيقة صعبة مقارنة بحقيقة الأشياء: إنه يقود إلى هذه اليقظة الصامتة Éveil silencieux.



الدراسة الثّانية

مفهوم الإنسان الحرّ لدى «ساد»

L'homme souverain de Sade

أولئك الذّين لا يشملهم العقل، أوساط الجريمة والملوك:

لا شيء في عالمنا، يستجيب إلى تلك الإثارة النزوية **للجماهير** التي تكون خاضعة لحركات عنف شديدة الحساسيّة فلا تكون خاضعة إلى سلطان العقل.

فمن الضروري اليوم بالنسبة إلى كلّ شخص أن يقيم حسابًا لأفعاله، أي أن يمتثل في كلّ أعماله إلى ما يمليه عليه العقل. لقد ترك الماضي أثاره، ولكن أوساط الجريمة تحتفظ وحدها بشكل مكثف، وبسبب إفلات عنفها المتقنّع من الرّقابة، بتلك الطاقات الاستثنائية التّي لا يمتصّها العمل. ويجري الأمر على هذا الوجه، على الأقلّ في العالم الجديد الّذي استغرقه العقل الجاف بقسوة أكثر ممّا فعل بالعالم القديم (على هذا الصعيد تختلف أمريكا الوسطى والجنوبيّة بطبيعة الحال عن الولايات المتحدّة، في حين تتعارض الدائرة السّوفياتيّة مع بلدان أوروبا الرأسماليّة - غير أن معطيات تقرير «كينساي Kinsey تنقصنا اليوم، بل إننا سنفتقدها لزمن طويل فيما يتعلّق بمجموع العالم: فهل يرى أولئك الذّين لا يأبهون لهذه المعطيات، مهما كانت درجة ابتذالها، ما عساها تكون أهميّة تقرير مماثل لتقارير»كينساي» Kinsey يكون موضوعه الاتّحاد السّوفياتي URSS؟).

لا يتخلّى الفرد في العالم التّقليديّ بالطريقة نفسها عن الوفرة الإيروسيّة لصالح العقل. فقد كان يريد للإنسانيّة أن تتحرّر من القيد الجماعيّ على الأقلّ في شخص إنسان من بني جلدته. لذلك منحت الإرادة الجماعية اُمتياز الثراء واللّهو إلى **صاحب السيادة** Le Souverain حيث كان تمتعه بالفتيات الأكثر شبابًا وجمالًا أمرًا عاديًا. بل كانت الحروب تتيح **للمنتصرين** إمكانيات أكبر من تلك التّي يهبها العمل. فقد كان لمنتصري الماضي الامتياز نفسه الّذي تتمتّع به أوساط الجريمة



الأمريكيّة اليوم (فهذه الأوساط الإجرامية ليست في حدّ ذاتها سوى صورة وضيعة موروثة عن ذلك الماضي Une minable survivance). لا بل إن العبد كان يُطيل زمن تأثير الحروب: ولقد استمرّ هذا التأثير على الأقلّ إلى غاية الثّورات الروسيّة والصينيّة، ولكنّ بقيّة العالم تتمتّع به أو تتألم بسببه بحسب اختلاف زوايا النظر. ثم إنه من المؤكد أنّ أمريكا الشماليّة تمثّل في إطار العالم المناهض للشيوعية وسطا تكون فيه للنتائج البعيدة للعبوديّة الأثر الأقلّ حجمًا على صعيد اللامساواة بين البشر.

وفي كلّ الحالات، يحرمنا موت السلاطين اليوم فيما عدا من بقي منهم (أولئك الذّين تمّ ترويضهم وإخضاعهم إلى العقل في قسم كبير منهم) من رؤية صورة ذلك «الإنسان الشمولي» «L'homme intégral» الذي أرادت إنسانيّة الماضي تجسيده لعجز فيها عن تصوّر نجاح شخصيّ متكافئ لكلّ الأفراد. وتكفي الوفرة السياديّة L'exubérance souveraine للملوك بمفردها، مثلما تخبرنا قصص الماضي، لبيان الشحّ النسبيّ للأمثلة التّي لا تزال أوساط الجريمة الأمريكيّة أو الأثرياء الأوروبيّون يتيحانها لنا. فضلًا عمّا يغيب عنّا بسبب اندثار الجهاز الضخم للمؤسّسة الملكية. ونصل بذلك إلى ما هو أشدّ قسوة. فقد كانت اللّعبة القديمة ترمي إلى أن يعوّض مشهد الامتيازات الملكيّة عن الفقر الذي تتسم به حياة عامة الناس (وبالمثل إلى أن يعوّض مشهد المآسي عن الحياة المشبعة).

وما هو أكثر إثارة للقلق في النهاية، إنما هو انفراج الكوميديا التّي كان العالم القديم يلعب أدوارها.

كانت الحريّة السياديّة La liberté souveraine والمطلقة متصوّرة - في الأدب - في مرحلة تالية للنفي الثّوري لمبدأ الملكيّة:

لقد كان الأمر في معنى ما أشبه بباقة من أنوار الشماريخ، ولكنّها كانت باقة غريبة ومبهرة، سرعان ما تغيب عن الأنظار التّي تبهرها. لقد توقّف المشهد منذ وقت طويل عن الاستجابة إلى أماني الجمهور، فهل هو الكلل؟ هل هو الأمل الفرديّ في الوصول إلى الإشباع كلّ على حدّة؟

كانت مصر مثلًا قد توقّفت في الألفيّة الثالثة عن تحمّل وضعيّة يحتكرها فرعون بمفرده: حيث كانت الجموع المتمرّدة تريد نصيبها من الامتيازات الضخمة،



وحيث كان كلّ واحد يريد لنفسه خلودا لم يكن إلى حدود ذلك الزمن متاحًا سوى إلى الحاكم بمفرده. وكانت الجموع الفرنسيّة سنة 1789 تريد أيضًا أن تحيا لنفسها. فبعيدًا عن أن يحقق لها مشهد مجد العظماء إشباع رغباتها، كان يزيد من صخب احتجاجها. وفي مكان ما، كان هناك رجل منعزل يدعى «الماركيز دوساد» Le marquis de Sade، أمكنه أن يستفيد من ذلك لكي يقيم «النسق» Le système ولكي يقوده إلى نتائجه القصوى خدمة للمعارضة.

وفي الحقيقة، فإنّه بقدر ما كان نسق «الماركيز دوساد» يمثل إنجازًا لمنهج يقود إلى انبثاق الفرد المكتمل L'individu Intégral فوق الجموع المنبهرة La foule fascinée، بقدر ما كان نقدًا له. فقد حاول «ساد» من أجل التعبير عن انفعالاته استخدام الامتيازات التّي استمدّها من النظام الإقطاعي في المقام الأوّل. ولكن هذا النظام كان وقتئذ مُعدّلاً بواسطة العقل (لا بل أنّه كان دائماً كذلك) لكي يواجه كلّ استخدام مسرف للامتيازات من قبل السيّد الإقطاعي. فلا تتخطّى أشكال الإسراف هذه ظاهريّاً ما يحصل لدى أسياد آخرين من نفس الفترة، ولكن «ساد» كان أخرق ومتهوّرًا (بل كانت مصيبته أن له زوجة أب متنفّذة[1]). فتحوّل بذلك من ذلك الشخص المحظوظ إلى ضحيّة للفوضى السائدة، في برج «فانسان» Donjon de Vincennes أولًا ثمّ في الباستيل Bastille. لقد كان هذا الخصم اللدود للنظام القديم يقاوم ذلك النظام: لم يساند تطرّف مرحلة الرعب الثّوري Terreur، ولكنّه كان يعقوبيّا Jacobin وسكرتيرًا لإحدى الدوائر[2]. ثمّ إنه كتب نقده للماضي في سجلّين مستقلّين عن بعضهما ومختلفين جدّا. فمن جهة، تبنّى موقف الثّورة ووجه نقده إلى النظام الملكي، ولكنه من جهة أخرى، استثمر حرّية الكتابة الأدبية: فاقترح على قرّائه فكرة إنسانيّة متحرّرة Humanité Souveraine لا تعرض امتيازاتها على موافقة الجمهور. لقد تخيّل «ساد» امتيازات ضخمة مقارنة بامتيازات الأسياد والملوك: أولئك الذين كان يفترض أنهم برّروا نذالة الأسياد الكبار والملوك، والذين منحهم الخيال الروائي سلطة تامّة وتحلّلًا تامّاً من العقاب. وتترك عبثية هذا الاختراع وقيمته الاستعراضيّة إمكانية مفتوحة أقوى من إمكانية المؤسّسات

1 – في علاقة بدخوله السجن التي ساهمت هي نفسها في وقوعه. (المترجم)

2 – كان «ساد» منخرطا في الحركة اليعقوبية...



التّي كانت تستجيب، استجابة ضعيفة في أحسن الأحوال، إلى الرّغبة في وجود متحرّر من القيود.

العزلة في السجن والحقيقة المرعبة للحظة إسراف خياليّة:

قادت الرّغبة العامّة Le désir général إلى إشباع لا-محدود لتلك النزوات الإيروسيّة لشخص منغمس في الوفرة. ولكن ذلك تمّ في حدود تجاوزها خيال «ساد» بسخاء. إنّ شخصيّة «ساد» المتحرّرة ليست فقط الشخصيّة التّي يدفع بها الجمهور نحو الإسراف. فالإشباع الجنسيّ الملائم لرغبة الكلّ ليس هو الإشباع الذي يريده «ساد» لشخصيّاته الخياليّة. إذ تتعارض الحياة الجنسيّة التّي يرنو إليها «ساد» حتّى مع رغبات الآخرين (تقريباً كلّ الآخرين)، الذّين لا يمكنهم أن يكونوا شركاء فيها بل ضحايا لها. لذلك اقترح «ساد» **التوحّد** L'unicisme على أبطاله. فنفي الشركاء هو في نظره المكوّن الأساسيّ للنسق. ولو كانت الإيروسيّة تقود إلى التوافق، فإنّها ستتناقض في نظره مع حركة العنف والموت التّي هي حقيقتها الجوهرية. صحيح أن الاتّحاد الجنسيّ يمثل في عمقه توافقًا، فهو الموقف الوسط بين الحياة والموت: ولكنّ الإيروسيّة تكتشف في النهاية ذلك العنف الّذي هو حقيقتها و الّذي يكفي إنجازه لتجسيد صورة الإنسان المتحرّر، شرط تمزيق الاتّحاد الذي يحدّ منها. فلا شيء سوى شهيّة كلب مفترس يجسّد صورة ذلك الذي لا يحدّ من حركته شيء.

تثير الحياة الواقعيّة «لساد» الشكّ حول وجود ضرب من التبجّح Forfanterie في هذا الإقرار بالتحرّر الذي يتلخّص في نفي الآخر. ولكن التبجّح كان على وجه التّحديد، ضروريّا لإقامة فكر خالص للضعف. فخلال حياته، كان «ساد» قد اهتم بالآخر، ولكن الصورة التّي كانت لديه عن الانجاز L'accomplissement والتّي يكرّرها في عزلة الزنزانة، اقتضت أن يتوقف الآخر عن أن تكون له أهميّة بالنسبة إليه. فالفراغ الّذي مثّله الباستيل بالنسبة إليه، حيث أصبح الأدب هو الملاذ الوحيد للعاطفة، هو ما فرض حصول مزايدة تُوسّع من حدود الممكن إلى ما وراء الأحلام الأكثر عبثيّة، أحلام لم يسبق قطّ للإنسان أن تخيلها. ولقد أتيحت لنا بذلك صورة مطابقة عن ذلك الإنسان الّذي يفقد الآخر أهمّيته أمامه، بفضل قوّة أدب كثّفته التجربة السّجنية.



قال «موريس بلانشو» M. Blanchot [1]، عن أخلاق «ساد" أنها «مؤسّسة على الواقعة الأولى للعزلة المطلقة. ولقد قال «ساد» ذلك وكرّره بكلّ الصور: إنّ الطبيعة جعلتنا نولد لوحدنا، فليس هناك أيّ شكل من العلاقة بين إنسان وآخر. والقاعدة الوحيدة للسّلوك هي إذن أن أفضل كلّ ما يثير فيَّ السعادة وأن أعتبر كلّ ما يلحق الضرر بالآخر بمثابة لا شيء. فأكبر ألم لدى الآخر تكون له دائمًا أهميّة أقلّ من أهميّة لذّتي. ولا يهمّ إن كان يجب عليّ أن أوفّر لنفسي أدنى قدر من المتعة عبر مراكمة للآثام لا حدّ لها، لأنّ المتعة تتملّقني، إنّها في داخلي، ولكنّ أثر الجريمة لا يمسّني، إذ هو خارج عنّي.»

يتفق تحليل «بلانشو» تمامًا مع جوهر فكر «ساد» فهذا الفكر مصطنع دون شكّ، إنّه يهمل البنية الواقعيّة لكلّ إنسان واقعيّ يتعذّر تصوره بعزله عن الرّوابط التّي يقيمها الآخرون معه والتّي يقيمها هو نفسه مع الآخرين. فلم يتوقّف استقلال الإنسان أبدًا عن كونه مجرّد حدٍّ يوضع للتضايف Interdépendance [2]، الّذي لا معنى في غيابه لحياة إنسانيّة. إنّ هذا الاعتبار أساسيّ. وهو نفي لحقيقة تؤسّسه. ولكن تحصل في داخلنا لحظات إسراف: حيث تزعزع هذه اللحظات اليقين في الأساس الّذي ترتكز عليه حياتنا. فلا مفرّ لنا من الوصول إلى الإسراف الّذي تحصل لنا معه القدرة على وضع ما يؤسّسنا موضع سؤال. لا بل إنّنا على العكس من ذلك تمامًا، سنتنكر لحقيقتنا إذا نفينا هذه اللّحظات.

ثمّ إن فكر «ساد» في صيغته المكتملة، هو ما ينتج عن هذه اللّحظات التّي يتجاهلها العقل.

يكون **الإسراف** بموجب ماهيته خارج العقل. اذ يرتبط العقل بالعمل، أي بالنّشاط المنتج، الّذي يعبّر هذا العقل عن قوانينه. غير أنّ الشهوة تستهين بالعمل الّذي رأينا أنّ تحقيقه لم يكن مناسبًا لعنفوان الحياة الشهويّة. وبالنّظر إلى حسابات

---

1 - *Lautréamont et Sade*, éd. De Minuit, 1949, p. 220-221.

لا تمثّل دراسة «موريس بلانشو» أول عرض منسجم لفكر «ساد»: فحسب تعبير الكاتب، يساعد فكرُ «ساد» الإنسان على فهم نفسه عبر دعوته إلى تغيير شروط كلّ عمليّة للفهم.

2 - التَّضايُف، تعلُّق شيئين أحدهما بالآخر، فيكون وجودُ أحدهما سببًا لوجود الآخر كالأبوّة والبنوّة. والتَّضايُفُ يعني الإضافة بمعناها عند الحكماءِ، ونقول عن النسبة التي توجد بينهما أنهما متضايفين (أنظر معجمَ المعاني) (المترجم).



تدخل فيها المصلحة وصرف الطاقة في الاعتبار، فإنّه حتّى وإن أخذنا النّشاط الشهويّ على أنّه مفيد Utile، فإنّه يكون في جوهره **مسرفًا**. إنّه كذلك بقدر ما أن الشهوة مرغوبة لذاتها، ومن أجل الرّغبة في الإسراف الّتي هي ماهيتها. ويتدخّل «ساد» عند هذه النقطة تحديدًا، وهو لا يصوغ المبادئ السّابقة ولكنّه يُفعلّها بإقراره إنّ الشّهوة تكون أقوى بقدر ما تكون في إطار الجريمة، وإنه بقدر ما تكون الجريمة أبشع بقدر ما تكون الشهوة أكبر. وحينئذ نرى كيف يقود الإسراف الشهوي إلى نفي الآخر الّذي هو النفي **المسرف** Négation excessive من قبل إنسان ما للمبدأ الّذي تتأسّس عليه حياته.

لقد خلُص «ساد» من ذلك إلى اليقين في أنّه قام **باكتشاف حاسم على صعيد المعرفة**. إذا كانت الجريمة تقود الإنسان إلى الإشباع الشهوي الأكبر، أي إلى الإشباع الأقوى للرّغبة، فهل من شيء فيها يهمُّ سوى نفي ذلك التضامن الذي يعارض الجريمة ويمنع من الاستمتاع بها؟ أنا أتصّور أنّ هذه الحقيقة العنيفة قد انكشفت لساد في عزلة السجن. فقد أهمل منذ ذلك الحين ما يمكنه أن يعطّل النسق حتّى داخل وعيه. ألم يشعر بالحبّ تماماً مثل أيّ شخص آخر؟ ألم يساهم فراره مع أخت زوجته[1] في سجنه الذي أثار غضب حماته الّتي كانت قد تلقّت رسالة الأمر الملكي بالإيقاف؟ ألم يشعر بالرّعب عند رؤيته من نافذته (في سجنه حيث أخذته معارضته لأساليب الرّعب الثّوري) لاشتغال المقصلة؟ وأخيرًا، ألم يسكب «دموعًا من دم» على خسارته للمخطوط الّذي سعى فيه إلى أن يكشف - **لأناس آخرين** - حقيقة تفاهة الآخر L'insignifiance d'autrui[2] ربّما كان رغم ذلك يقول لنفسه إنّ حقيقة الجاذبيّة الجنسيّة لا تتجلّى بشكل تامّ إذا كان اعتبار

---

1 - كانت «آن-بروسبار دو لوناي» Anne-Prospère de Launay أخت زوجة «ساد ولكنها كانت في نفس الوقت خليلته وقد عُثر على الرسائل المتبادلة بينهما ونشرها «بيار لورّوي» Pierre Leroy مع تقديم لـ«فيليب صولار». Philippe Soller (Gallimard, 2003). (المترجم)

2 - إنّ المرّة الأولى الّتي وضع فيها «ساد» لوحة تصوّر الحياة الحرّة والإجرامية Scélérate لأشخاص ماجنين منقطعين لحياة الشهوة الإجراميّة، كانت في **«أيّام «سدوم» المائة والعشرون»** *Les Cent vingt journées de Sodome* الّتي كتبت في السّجن. فعشيّة 14 جويلية 1789، تمّ نقله إلى سجن آخر لأنّه حاول إثارة المارّة بصياحه من النافذة: «يا شعب باريس، إنهم يذبحون المساجين». ولم يسمح له بأن يأخذ أيّ شيء معه، فضاع **«المائة والعشرون يومًا»** في خضمّ عمليّات النّهب التّي تلت سقوط الباستيل. كان هناك فضوليون يلتقطون كلّ ما بدا لهم جديرًا بالاهتمام بين أكداس الأشياء المختلفة التي كانت متناثرة في السّاحة. وعثر على المخطوط =



الآخر يعرقل حركتها. لقد أراد أن يتمسّك بما أصابه في الصّمت اللّانهائي للزنزانة، حيث لا يشدّه إلى الحياة سوى تلك الرؤى التي يشكلها عن عالم خيالي.

اللاّ-نظام القاتل للإيروسيّة و«اللّامبالاة المطلقة» Apathie:

ليس الإسراف الّذي جسّد به «ساد» حقيقته من طبيعة تجعله في حدّ ذاته مقبولًا بسهولة. ولكنّه من الممكن، بالانطلاق من الإثباتات التّي يقترحها علينا، أن ندرك أن الحنان لا يغير شيئًا من اللعبة التي تصل الإيروسيّة بالموت.. فالمسلكيّة الإيروسيّة تتعارض مع المسلكية العادية مثل تعارض البذل مع الكسب. فإذا سلكنا بحسب ما يمليه العقل، فإنّنا سنسعى إلى اكتساب ثروات من كلّ نوع، وسنعمل من أجل تنمية مصادر ثروتنا - أو معارفنا - وسنسعى بكلّ الطرق إلى الإثراء، أي إلى أن نراكم ملكيّة الأشياء. فموقعنا على الصعيد الاجتماعي يتأسّس مبدئيّا على مثل هذه المسلكيّات تحديدًا. ولكن عند لحظة الحمّى الجنسيّة، تجدنا نسلك بطريقة مناقضة: فنحن نصرف قوانا دون تقدير، ونحن نُهدر أحيانًا في غمرة عنف الانفعال ثروات طائلة دون مقابل. إن الشهوة قريبة جدّا من الإهدار المدمّر الّذي نسمّيه «الموت الصّغير» «Petite mort»، أي لحظة الأوج Paroxysme. ونتيجة لذلك، فإن السمات التّي تذكرنا بالإسراف الإيروسيّ تمثّل لا-نظامًا دائمًا. فالعري يدمّر اللياقة Bienséance التّي نمنحها لأنفسنا عبر الثّياب. ولكن إذا دخلنا دائرة اللاّ-نظام الشهوي فإنّنا لن نقنع بالقليل. حيث يصاحب التدمير والخيانة أحيانًا تصاعد الإسراف الوراثي Génétique. فنضيف إلى العري غرابة الأجساد نصف العارية التّي لا تفعل الملابس سوى أنّها تبرز منها لا-نظام جسد يضحي بها أكثر عريًا ولا-نظامًا. ثم تطيل حالات البطش وعمليّات القتل حركة هذا الخراب. وبالمثل يساهم البغاء واللّغة الهابطة وكلّ ما يرتبط بالإيروسيّة والوضاعةInfamie في جعل عالم الشهوة عالمًا للسقوط والخراب. ليس لنا من سعادة حقيقيّة إلاّ في أن نغدق دون فائدة، كما لو أنّ جرحا قد انفتح فينا: فترانا نريد الحفاظ على اليقين من انعدام فائدة الإغداق، بل حتّى على اليقين من طابعه المدمّر. نريد أن نشعر أنّنا في أبعد نقطة عن العالم الّذي تكون القاعدة فيه هي نموّ

= سنة 1900 لدى مكتبيّ في ألمانيا. ويصرّح «ساد» نفسه أنّه «سكب دموعا من دمّ «بسبب خسارة هي في الحقيقة خسارة للآخرين، وخسارة للإنسانيّة بشكل عام.



الثّروة. ولكن لا يكفي أن نقول هنا «في أبعد نقطة»، بل نريد عالما **مقلوبًا**، نحن نريد العالم في **وجهه الآخر** À l'envers. فحقيقة الإيروسيّة تكمن في الخيانة.

يكشف نسق ساد عن الصورة المدمرّة للإيروسيّة. فالانعزال الأخلاقيّ يدلّ على إزاحة القيود: إنّه يكشف ذلك المعنى العميق للإغداق Dépense [1]. ومن يقبل بقيمة الآخر يضع قيدًا على حركته ضرورة. اذ يتملّكه احترام الآخر ويمنعه من إدراك معنى التطلّع الوحيد الّذي لا تتحكم فيه الرّغبة في مضاعفة مصادر الثروة المعنويّة أو الماديّة. إن انعدام التفكير بسبب الاحترام تافه banal: نحن نكتفي في العادة بإطلالات سريعة على عالم الحقائق الجنسيّة، ثم يليها بقية الوقت إنكار مستمرّ لهذه الحقائق. ثمّ إن التضامن مع كلّ الآخرين يمنع إنسانًا ما من أن يكون له موقف متحرّر. يزجّ احترام الإنسان للإنسان بالإنسان في دورة العبوديّة حيث لا نعيش سوى لحظات خضوع وحيث ننتهك في المحصّلة ذلك الاحترام الّذي يؤسس موقفنا باعتبار أنّنا نحرم الإنسان بشكل عامّ من لحظاته المتحرّرة[2].

وفي المعنى المقابل يكون «مركز العالم السادي «حسب M. lanchot و«وجوب السيادة L'exigence de la souveraineté الذي يعبّر عن نفسه من خلال عملية نفي ضخمة». الحريّة المنفلتة تفتح الفراغ حيث يستجيب الإمكان إلى التطلّع الأقوى الّذي يهمّش التطلّعات الثانويّة: ويوجد هنا ضربٌ من البطولة الكلبيّة Héroïsme cynique تفصلنا عن المواقف وعن صور الحنان التي لا يتسنّى بغيابها أن يتحمّل بعضنا البعض في العادة. فهذه الرؤى تضعنا بعيدًا جدًا عن حقيقتنا المعتادة إلى درجة أنّ عظمة العاصفة لا تشبه طقسًا جميلًا ولا كذلك الضجر الذي يسببه طقس ملبّد بالغيوم. فهذا الإسراف في القوّة الّذي لا يمكننا في غيابه أن نصل إلى حيث تتحقّق حريّتنا، لا يتوفر لدينا في حقيقة الأمر. إنّ الحريّة الحقيقيّة، التي تحلم الشّعوب في صمتها بألّا تكون لها حدود، هي في أحسن الحالات أقلّ بكثير من الانفلات الّذي تقترحه علينا روايات «ساد». ومن المؤكّد أنه لم يكن لـ«ساد» نفسه من القوّة ولا من الجرأة حتّى يصل إلى اللّحظة الأسمى التّي وصفها. فلقد حدّد «موريس بلانشو» هذه اللّحظة التّي تسمو فوق كلّ اللّحظات الأخرى، والتّي

---

1 – فضلنا هنا ترجمة Dépense بإغداق على ترجمتها بصرف لان الأمر يتعلّق بصرف لا يعرف حدودًا... إن معنى السخاء الذي يضاف هنا إلى الصرف يجعل منه على وجه الدقّة إغداقًا، أي صرفًا مسرفًا. (المترجم)

2 – أي أننا، مفارقيًا Paradoxalement، نفقد احترامنا للإنسان باحترامنا للآخر. (المترجم)



يسمّيها «ساد» باللامبالاة المطلقة Apathie قائلًا: «**إنّ اللامبالاة المطلقة Apathie هي روح النفي المطبّقة على الإنسان الّذي اختار أن يكون حرّاً Souverain**. إنّها من بعض الوجوه، علّة الطّاقة ومبدؤها. ويبدو أنّ «ساد» يفكّر بهذه الطريقة تقريبًا: فالإنسان الفرد يمثّل اليوم كميّة محدّدة من القوّة. وهو يشتّت قواه أغلب الأوقات بالتفويت فيها لصالح هؤلاء الأشباح الذّين يسمّون «الآخرين». أو «الله». أو «المثل الأعلى»؛ وهو بهذا التشتيت يخطئ لكونه يؤسس مسلكيّته على الضعف، ذلك أنّه إذا كان يبذل طاقته لصالح الآخرين، فذلك لكونه يظنّ أنّه في حاجة إلى الاتكال عليهم. ويا له من سقوط محتوم: إذ هو يضعف نفسه بصرف قواه مجانيّا، وهو يصرف قواه لأنّه يظنّ أنّه ضعيف؛ ولكن الإنسان الحقيقيّ يعرف أنّه وحيد، بل يقبل بأن يكون كذلك؛ فكلّ ما فيه يرتبط بآخرين سواه بسبب إرث سبعة عشر قرنًا من الجبن؛ ولذلك فإنه يقوم بنفي ما فيه: كأن يقوم بتدمير مشاعر الرّحمة، والامتنان والحبّ: حيث يقوم عبر تدميرها باسترجاع كلّ القوّة التّي كان عليه أن يسخرّها لدوافعه المحبطة Débilitantes، والأهمّ من ذلك أيضًا هو كونه يستمدّ من هذا التّدمير بداية طاقة حقيقيّة. في الحقيقة يجب علينا أن نفهم جيّدًا أنّ اللامبالاة لا تتمثّل في تدمير»المشاعر الطفيلية». ولكنها تتمثّل أيضًا في معارضة أي انفعال تلقائيّ. فالفاسق Vicieux الّذي يستسلم مباشرة للرذيلة، ليس سوى مِسْخ Avorton سيضلّ طريقه. وحتّى الزناة العباقرة والقادرون تمامًا على التحوّل إلى وحوش، فإنهم سيسيرون حتمًا نحو الكارثة إذا ما اكتفوا بالانصياع إلى ميولاتهم. لذا يشترط «ساد» ما يلي: لكي يتحوّل الانفعال إلى طاقة، يجب أن يتمّ الضغط عليه عبر المرور بلحظة ضروريّة من انعدام الحساسية: عندئذ سيكتسب أكبر حجم ممكن. فلم تتوقّف جولييت Juliette في بدايات مشوارها عن سماع اعتراضات «كلارويل» Clairwill: إنّها لا تقترف الجريمة إلاّ في جوّ من الحماس، فلا تشعل شعلة الجريمة إلاّ في ضوء شعلة الانفعالات، وهي تضع الشهوة واعتمال اللّذة فوق كلّ شيء. يا لها من استهانة خطيرة. إذ الجريمة تهمّ هنا أكثر من الشهوة Luxure، فالجريمة المقترفة بدم بارد تهمّ أكثر من الجريمة المقترفة في جذوة المشاعر: ولكنّ «الجريمة المقترفة عبر تشديد الجانب الحسّي «تلك الجريمة المخيفة والخفيّة، تهمّ أكثر من كلّ شيء، لأنّها من فعل روح كانت قد راكمت قوّة رهيبة متماهية تمامًا مع حركة التّدمير الشامل التّي تستعدّ لتنفيذها، بعد أن دمرّت كلّ شيء في داخلها. **فكلّ هؤلاء الماجنين الكبار الذّين لا يعيشون**



إلاّ من أجل اللذّة، ليسوا كبارا إلاّ لكونهم قد محوا من ذواتهم كلّ اقتدار على اللّذة. لذلك تراهم يندفعون نحو حالات شذوذ مرعبة، وفي غياب ذلك يكتفون بالشهوات العادية المتواضعة. ولكنّهم جعلوا أنفسهم لا يحسّون: وهم يدعون أنّهم يستمتعون بلا حساسيّتهم، أي بتلك الحساسيّة المنفيّة Niée، المدمرّة فيتحولون بذلك إلى مفترسين Féroces. **وبذلك لا تكون القسوة سوى عملية نفي للذّات مدفوعة إلى حدّ بعيد،** إلى حدّ أنّها تتحوّل إلى انفجار مدمّر؛ ويترجم انعدام الإحساس نفسه في صورة ارتعاش للكينونة بأكملها Frémissement de tout l'être، وكما يقول «ساد»: «تمرّ الرّوح إلى ضرب من اللامبالاة المطلقة تتحوّل إلى حالات لذّة أكثر إلوهية بآلاف المرّات من تلك التي تكفلها حالات الضّعف».[1]

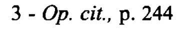
انتصـــار المـــوت والألـــم:

لقد أردت أن أستشهد بهذا المقطع كاملًا: فهو يلقي كثيرًا من الضوء على النقطة المركزيّة التي تتجاوز فيها الكينونة مجرّد الحضور. لا بل إن الحضور يكون أحيانًا هو السّقوط L'affaissement، أي اللّحظة المحايدة حيث تكون الكينونة لامبالاة سلبيّة بالكينونة، وحيث تكون عبورًا إلى التفاهة. **إنّ الكينونة هي أيضًا إسراف الكينونة، إنّها صعود نحو المستحيل**[2]. ويقود الإسراف إلى اللّحظة التي لا تبقى الشّهوة فيها – وهي تتجاوز نفسها- مختزلة في المعطى الحسّي، أي إلى حيث تفاهة المعطى الحسّي وإلى حيث استحواذ الفكر (الآلية الذهنية Le mécanisme mental) الذي يتحكّم في الشهوة على الكينونة بشكل تامّ. وفي غياب هذا النفي المسرف تكون الشهوة متخفّية، إنّها تكون موضوع ازدراء وعاجزة عن المحافظة على موقعها الحقيقيّ، أو على الموقع الأسمى، ضمن حركة وعي متعاظمة. يقول «كلارويل» Clairwill: «أنا أريد مرافقة فاجرة للبطلة، أي لـ«جوليت». أريد العثور على الجريمة التّي يبقى أثرها الخالد نشطًا حتّى عندما أتوقّف عن الفعل، بدرجة لا توجد معها لحظة في حياتي لا أكون فيها سببًا في لا–نظام ما حتّى عندما أكون نائمًا، حيث يمكن لهذا اللّا–نظام أن يمتدّ إلى الحدّ الّذي يتسبّب فيه في فساد عام أو في إرباك شكلي إلى درجة يتواصل معها هذا الأثر حتى بعد مماتي»[3]. إن

---

1 - Maurice Blanchot, op. cit., p. 256-258.

2 – التشديد من المترجم.


3 - *Op. cit.*, p. 244

إدراك قمّة المستحيل هذه ليس في الحقيقة أقلّ خطرًا من إدراك قمم «الإفيريست» Les cimes de l'Everest حيث لا يصل أيّ شخص اللّهم إلاّ بتوتّر لا حدود له للطاقة ولكن ليس ثمّة في التوتّر الذي يقود إلى قمم «الإفيريست» إلاّ استجابة محدودة للرّغبة في التفوّق على الآخرين. ومن الغريب أن ندرك بالانطلاق من مبدأ النفي الذي يقحمه «ساد» وجود نفي للذات في قمّة النّفي اللاّمحدود للآخر، ولكن يتجلّى بسرعة أنّ الطابع اللاّمحدود مدفوع إلى الحدّ الأقصى للممكن، أي إلى ما وراء المتعة الشّخصية، ليصل إلى البحث عن تحرّر لا يحدّه أي انحناء. فالانشغال بالقدرة يهزم التحرّر الواقعيّ (التاريخي). ليست الحريّة الحقيقية ما تدعي أنّها تمثله، فهي ليست أبدًا سوى مجهود غايته تحرير الكينونة الإنسانيّة من خضوعها للضرورة. ومقارنة بالآخرين، يفلت **صاحب السيادة** Souverain التّاريخي[1] من إملاءات الضرورة. هو يفلت منها إلى الحدّ الأقصى بفضل القدرة التّي يهبها له عبيده الأوفياء. فالوفاء المتبادل بين السيّد الحرّ ورعاياه يرتكز على إخضاع الرّعايا وعلى مبدأ مشاركة الرّعايا في سيادة السيّد. ولكن الإنسان الحرّ لدى «ساد» ليست له سيادة واقعيّة، إنّه شخصيّة خيالية لا تكون قدرتها مقيّدة بأيّ إلزام. فليس هناك أيّ ولاء يكون على هذا الإنسان السيّد أن يلتزم به إزاء من يهبونه قدرته. أي أنه لم يعد هناك أي وفاء يلتزم به هذا الإنسان الحرّ أمام الآخرين الذين يهبونه القدرة. ومع ذلك فهو يقع ضحيّة حريته الخاصة نفسها. فهو ليس حرّا في أن يقبل عبوديّة تمثل بحثًا عن شهوة بائسة، وهو ليس حرّا في أن **يسقط** de déroger! وما هو أهمّ هو أنّ «ساد». وهو ينطلق من انعدام تامّ للولاء، يخلُصُ مع ذلك إلى اتخاذ موقف صارم. إنه لا يبحث إلا عن بلوغ المتعة القصوى، ولكن هذه المتعة لها قيمة: إنّها تدلّ على رفض التقيّد بمتعة ضئيلة، إنّها رفض للسقوط. لقد قام»ساد» بوصف القمّة التّي يمكن أن تصلها السيادة من أجل الآخرين، أي من أجل قرّائه: هناك حركة انتهاك لا تتوقّف قبل أن تصل إلى قمّة الانتهاك. ولم يتجنّب «ساد» هذه الحركة، فقد تتبّعها في نتائجها التّي تتخطّى المبدأ الأولّي لنفي الآخرين ولإثبات الذّات. وهنا يصبح نفي الآخرين في حدّه الأقصى نفيا للذّات. وفي عنف الحركة، تصبح المتعة الشّخصيّة بلا أهميّة، فلا شيء يهمّ حينئذ سوى الجريمة، بل ولا يهمّ إن كان ضحيّتها هو مقترفها: ما يهمّ هو فقط أن تصل الجريمة إلى قمّة الجريمة. وبهذا المعنى تكون هذه الضرورة خارجيّة

1 – أي الحاكم. (المترجم)



بالنظر إلى الفرد، وعلى الأقلّ هي تضع فوق الفرد تلك الحركة التّي/ كان هو نفسه قد آثارها والتّي تنفصل عنه الآن وتتجاوزه. وفيما هو أبعد من الأنانية، لا يستطيع «ساد» أن يتجنّب تفعيل ضرب من **الأنانيّة اللاّ-شخصيّة** Égoïsme impersonnel. صحيح أنه ليس لنا أن ننزّل في عالم الممكن ما لم يكن تصوره ممكنًا إلا بواسطة الخيال. ولكنّنا نرى الضرورة التي كان «ساد» رغم مبادئه مضطرّاً بموجبها إلى ربط تجاوز الكينونة الشّخصية بالجريمة والانتهاك. فهل أكثر إثارة للاضطراب من هذا المرور من الأنانية إلى رغبة المرء في أن يُتلف هو بدوره في تلك النار التي أشعلتها الأنانية؟ لقد منح «ساد» هذه الحركة الرفيعة إلى إحدى شخصياته الأكـثر كمـالًا.

تقطن «آميلي» Amélie في السويد، وذات يوم ستلتقي «ببورشامب» Borchamps... وكان «بورشامب». وهو يأمل في أن يشهد عملية قتل ضخمة، قد سلّم إلى الملك قائمة بكلّ أعضاء المؤامرة (التي كان هو نفسه قد نسج خيوطها)؛ فأثارت هذه الخيانة حماس تلك الفتاة. وقالت له: «أنا أعشق شراستك. أقسم لي بأنّني سأكون أنا أيضًا ضحيّتك في يوم ما، فمنذ سنّ الخامسة عشر، لم تستبدّ بذهني سوى فكرة الموت ضحيّة لانفعالات المجون القاسية. من المؤكّد أنّني لا أريد أن أموت غدًا: إذ لا تصل عبثيّتي إلى هذا الحدّ، ولكنّني لا أريد أن أموت إلاّ بهذه الطريقة: فأن أمثّل في فنائي مناسبة لاقتراف جريمة، تلك فكرة تدور برأسي.» يا لها من فريسة [رأس] غريبة جديرة بهذه الإجابة: «أنا أعشق رأسك إلى حدّ الجنون، وأعتقد أنّنا سنقوم معا بتجارب قويّة... إنّها تجارب فاسدة ومتعفنة، لذا أنا موافق على ذلك!». وبهذا الوجه، «فإنّه ليس هناك شرّ ممكن بالنسبة إلى الإنسان التامّ الّذي هو الإنسان في كلّيته Le tout de l'homme. يا لها من لذّة! إذا قام بفعل الشرّ ضدّ الآخرين، ويا لها من متعة! عندما يقوم الآخرون بفعل الشرّ ضدّه. فالفضيلة تثير اللذّة، لأنّها ضعيفة ولأنّه يسحقها، أمّا الرّذيلة فتثير لذّته لكونه يستمدّ الإشباع من اللاّ نظام الّذي ينتج عنها حتّى وإن تسبب له ذلك في الألم. إذا كان يحيا، فإنّه لا وجود لحدث منذ أن وجد لا يمكنه الشعور به باعتباره حدثًا سعيدًا. وإذا مات، فإنّه يستمدّ من موته سعادة أكبر وفي وعيه بدماره يستمدّ تتويجا لحياة لا يبررها شيء سوى الحاجة إلى التدمير. وهكذا يكون المشاكس في العالم بمثابة النفي الأقصى لكلّ شيء أخر، وفي الوقت نفسه لا يمكن لهذا النفي أن يدعه هو نفسه في مأمن منه. من المؤكّد أنّ قوّة النفي تهب المرء امتيازًا



بقدر ما تستمرّ ولكن لا شيء يحميه من عنفوان نفي ضخم سوى الفعل السالب L'action négatrice الّذي يمارسه »[1].

إنه عنفوان نفي ما، أو هو جريمة لا شخصيّة!

وفيما وراء الموت يحيلنا معنى ذلك إلى اتّصال الكينونة!

فلا يقترح الإنسان الحرّ لدى «ساد» واقعا يتعالى على بؤسنا. وعلى الأقلّ هو ينفتح في جنونه على اتّصال الجريمة! ولا يتعالى هذا الاتّصال على شيء: فهو لا يتجاوز ما يسقط. ولكن «ساد» يقوم بالجمع في شخص «آميلي» بين الاتّصال اللاّمتناهيّ Continuité infinie والتّدمير اللاّمتناهي Destruction infinie.

---

1 - *Op. cit.*, p. 236-237.



الدراسة الثالثة

«ســاد» والإنســان العــادي

اللذّة هي المفارقــة:

قال «جول جانان» Jules Janin عن أعمال «ساد»[1] إنّها «ليست سوى جثث مخضّبه بالدماء، وأطفال تمّ انتزاعهم من أحضان أمهاتهم، أو امرأة شابة يتمّ ذبحها عند نهاية وليمة، كؤوس مليئة دمًا وخمرًا، وتعذيب لا مثيل له Inouïes. يتم إشعال سخانات الماء، ونصب الرافعات الخشبية، ثمّ يتم كسر الجماجم وسلخ جلدة رجال ساخنة، وينطلق الصراخ، والقسمُ والشتيمة ضد المقدّسات Blasphème، ويتم اقتلاع القلب من الصّدر، ويتكرّر هذا في كل صفحة وفي كل سطر. يا له من مجرم خطيرScélérat لا يكلّ! يرينا في كتابه الأول[2] فتاة تائهة تطاردها الكلاب السائبة، فتاة تمّ إلحاق الضرر بها، فتاة أنهكتها الركلات، ويقودها وحوش من قبو إلى آخر ومن مقبرة إلى أخرى، فتاة مهزومة، مكسورة الخاطر، وقد تمّ نهشها إلى حدّ الموت، فتاة خائرة القوى ومحطّمة.... وعندما يبلغ الكاتب حدّ استنفاذ الجرائم، عندما يفقد تمامًا القدرة على تحمّل حالات الزنى والوحشية، عندما يقف هنا لاهثًا أمام الجثث التي ضربها واغتصبها، عندما لا تبقى كنيسة لم تلحقها نجاسته، ولا طفل لم يقع ضحيّة لغضبه، ولا فكرة أخلاقية لم يلطّخها بقذارة فكره وكلامه، يتوقّف هذا الرجل في النهاية لينظر إلى نفسه وليبتسم لها، دون أن يثار في نفسه الخوف، بل إنه على خلاف ذلك...»

---

1 - Dans *Revue de Paris*, 1834.

2 - يتعلّق الأمر «بجوستين» *Justine*. وبعبارة أدقّ، «بجوستين» الجديدة *la Nouvelle Justine*أي بالنسخة الأكثر تحرّرًا والتي تمّ نشرها بإشراف الكاتب سنة 1797. النسخة الأولى نشرت سنة 1930 في دار نشر «فوكاد» Foucade. بإشراف «موريس هاين» Maurice Heine، ثم نشرت مرّة أخرى في دار: Point du jour سنة 1946 مع مدخل لـ«جون بولهان»Jean Paulhan، ثمّ طبعت في جديد سنة 1954لدى J.J Pauvert، مع نسخة مختلفة من هذه الدراسة التي بين أيديكم الآن وُضِعت مدخلاً لها.



إذا كان هذا التحليل بعيدًا عن استيفاء موضوعه، فهو على الأقل يصوّر لنا بعبارات ملائمة ذلك الجنس الأدبي الذي كان «ساد» قد اضطلع به بمحض اختياره: ولا يمكن حتى للخوف وسذاجة المشاعر أن يستجيبا إلى الاستفزاز المطلوب. فبهذه الطريقة في النظر يحلو لنا أن نتصوّر كل ما يروق لنا، ولكنّنا لا نجهل حقيقة البشر ووضعيتهم وحدودهم. نحن نعرف تلك الأشياء مسبقًا، فلا يمكنهم إجمالاً أن يحكموا على «ساد» وكتاباته إلا بنفس الطريقة. وسيكون من غير المفيد أن نلعن عبث «جول جانان» Jules Janin – أو أولئك الذين يتفقون معه في حكمه [على «ساد»]. إن عدم تفهّم «جانان» [لأفكار «ساد»] هو أمر معطى في نظام الأشياء، إنه عمومًا يعبّر عن عدم فهم البشر لتلك الأفكار. فهو يتفق مع ضعف قوّتهم ومع شعورهم بالتهديد. ومن المؤكد أنه لا يمكن للجنس الأدبي لدى»ساد» أن يتلاءم مع أولئك الذين تحرّكهم الحاجة والخوف. فحالات التعاطف Sympathies وحالات القلق Angoisses – ويجب أن نقول أيضًا: حالات الجبن Lâchetés – التي تتحكم في السلوكيات العادية للبشر، هي أمور متناقضة تمامًا مع المشاعر التي تصنع سموّ الأشخاص الشهوانيين Voluptueux. ولكن هذا السموّ يستمدّ معناه من بؤسنا، وسنخطئ ما لم نر في ردود فعل الشخص القلق – ذلك الشخص الجبان ومُرهف الإحساس –، صورة أزلية يتطابق التعبير عنها مع الحقيقة، لا بل إنّ المتعة نفسها تقتضي أن يكون القلق على صواب. إذ أين ستكون اللذّة ما لم يكشف القلق المُرتبط بها عن طابعه المفارقيّ Paradoxal بشكل تام، أي ما لم يكن شيئًا لا يطاق في نظر من يشعر به تحديدًا؟.

أراني ملزمًا منذ البداية بالتأكيد على الحقائق التالية: على صلابة الأحكام التي كان «ساد» قد واجهها. لقد عارض المجنون والمنافق أكثر من معارضته للإنسان النزيه، أي الإنسان العادي، وفي معنى ما ذلك الإنسان الذي نمثّله نحن جميعنا. لقد أراد «ساد» التحدّي أكثر ممّا أراد الإقناع. ونحن ننكر عليه عدم رؤيته أنه قاد التحدّي إلى أقصى مدى ممكن، إلى حدّ قلب الحقيقة. سيكون تحدّيه دون معنى ودون قيمة أو نتيجة، ما لم يوجد هذا الكذب اللامحدود، وما لم تكن المواقف التي هاجمها راسخة. هذا «الإنسان الحرّ «الذي تخيّله «ساد» لا يستنفذ الممكن فقط، بل إن فكره لم يزعزع أبدًا هدوء الإنسان المطمئنّ.

لهذه الأسباب، يجدر الحديث عن «ساد» من زاوية نظر مناقضة لزاوية نظره، هي زاوية نظر الحسّ المشترك، أي بعبارة أخرى زاوية نظر «جول جانان»: فأنا



أخاطب الإنسان القلق Anxieux، الذي تكون ردة فعله الأولية هي أن يرى في «ساد» ذلك القاتل المحتمل لإبنته.

وفي حقيقة الأمر يبدو الحديث عن «ساد» في حدّ ذاته، حديثًا مفارقياً Paradoxal بكل الوجوه. لا يهم أن نعرف ما إذا كنا نقوم هنا ضمنا أو صراحة بنصرته من جديد: فهل ستكون المفارقة أقلّ حدّة إذا أثنينا على مادح الجريمة بدلا من أن نمدح الجريمة مباشرة؟ لا بل إن التضارب سيتعمق أكثر في صورة الاكتفاء بالإعجاب بـ«ساد»: فالإعجاب يسبب تناولًا فوقيًا للضحيّة ينقلها من عالم الخوف الحقيقي إلى نظام من الأفكار الجنونية، أفكار غير واقعية ومُضنية.

بعض الأشخاص يتحمّسون لقلب القيم الأكثر رسوخًا بصورة جذريّة. وبهذا الوجه، يمكنهم القول بابتهاج إن الإنسان الأكثر تخريبًا في التاريخ –«لو ماركيز دو ساد» – هو أيضاً ذلك الذي خدم الإنسانيّة على أفضل وجه. لا شيء أشدّ يقينا من ذلك في نظرهم. فنحن نرتعد عند التفكير في الموت أو الألم (حتى وإن كان ذلك تفكيرًا في موت وألم الآخرين)، ويتسبب لنا المأساوي Le tragique والمقرف L'immonde في انقباض القلب، غير أن موضوع خوفنا له في نظرنا نفس دلالة الشمس التي لا تنقص عظمتها إذا ما صرفنا نظرنا الحسير عن ضوئها.

وكان أسلوب «ساد» الذي أبهر خيال معاصريه قد أرعبهم في الوقت نفسه على الأقل في هذا المعنى، أي على الأقلّ لكون موضوع خوفنا أشبه بالشمس لا تتحمل الأعين مشاهدة نورها. أليست الفكرة الوحيدة التي جرّبها هذا الوحش، هي القدرة على إثارة التمرّد؟ لكنّ مادحه المعاصر له لم يُأخذ أبدًا مأخذ الجدّ، فلا أحد يرى في موقف هذا المادح حدًا أدنى من التماسك. أمّا من هم أكثر عداء فقد كانوا يرون فيه التبجّح Vantardise أو ضربًا من اللّهو الوقح Amusement insolent، حيث يساهم مدح «ساد» في إذكاء ذلك اللهو طالما بقي من يقوم بهذا النقد ملتزما بالأخلاق السائدة. أي أنهم يثيرون شعورًا غامضًا بأنّ العمل على زعزعة فكر «ساد» هو أمر عبثيّ، وهو ما يعني أنهم يشعرون بأن هذا الفكر متماسك أكثر ممّا يبدو. فلا خشية من فقدان فكر «ساد» لقيمته الأساسية إذا قيل إنه لا ينسجم مع فكر الإنسان العاقل.

لقد سخّر «ساد» أعمالًا كثيرة لإثبات قيم لا يمكن قبولها: وكانت الحياة في نظره هي البحث عن اللذّة، والحال أنّ اللذّة تتناسب مع تدمير الحياة. وبعبارة أخرى، فإن الحياة تبلغ عنفوانها في عملية نفي وحشية لمبدئها.



فمن ذا الذي سيقبل بحكم على هذه الدرجة من الغرابة حتى وإن كان هذا الحكم شائعًا، ما لم يتمّ تلطيفه وإفراغه من معناه وتحويله إلى ما يشبه مجرّد جعجعة بلا طحن؟ من الذي لا يدرك أنه لا يمكن لأي مجتمع يحترم نفسه أن يقبل بذلك ولو للحظة؟ ولكن أولئك الذين رأوا في «ساد» مجرمًا خطيرًا Un Scélérat يتفقون في الحقيقة مع نواياه أكثر من المعجبين به من بين معاصريه: فـ«ساد» يوظّف احتجاجًا عنيفًا لن تكون **مفارقة اللّذة** في غيابة سوى مجرّد خيال شعري. ومرّة أخرى، أريد أن لا أتكلم عنه إلاّ بالتوجه إلى أولئك الذين يثير فيهم التمرّد وبالعودة إلى وجهة نظرهم[1].

لقد بيّنت في الدراسة السابقة كيف انتهى «ساد» إلى أن يُضفي على خياله المفرط قيمة تتأسس في نظره عبر نفي واقع الآخرين **بدرجة قصوى**.

عليّ الآن أن أبحث عن المعنى الذي تتضمّنه هذه القيمة بالنسبة إلى هؤلاء الآخرين الذين تنفيهم رغم كلّ شيء.

ليس الإلهي أقل مفارقيّة من الرذيلة:

رغم ذلك لا يستطيع الإنسان القلق الذي تثير أقوال «ساد» تمرّده، أن يقصي بهذه السهولة مبدأ له نفس المعنى الذي للحياة الممتلئة والمرتبطة بالعنف أو التدمير. لقد وُجد في كل الأزمنة وفي كل الأماكن مبدأ إلهيّ أبهر البشر وأعاقهم في الوقت نفسه: فقد تصوّروا، عبر مسمّى **الإلهي** Le divin، أن **المقدّس** يمثل ضربًا من الإثارة الباطنيّة، أو السرّية، بمعنى نوبةً باطنيّةً وعنفًا يستبدّ بموضوع ما فيلتهمه مثل النار، ثمّ يقوده إلى الخراب دون طول انتظار. كان يُنظر إلى هذه الإثارة باعتبارها شيئاً مُعديًا وعلى أنها بانتقالها من موضوع إلى آخر تحمل إلى من يتعرّض أدران الموت: ليس هناك فناءً أخطر من ذلك، وإذا كانت الضحيّة موضوع عبادة تهدف إلى الإعلاء من شأنها، يجب أن نقول مباشرة أن هذه العبادة غامضة. فالدين يجتهد من أجل تمجيد الموضوع المقدّس ومن أجل أن يجعل

---

1 – أنظر الدراسة السابقة، خاصة فيما يتعلّق برغبة الجمهور في الإشباع ضدّ احتكار المجون من قبل صاحب السيادة التاريخي. ويبدو هذا التحليل مهمّا بقدر ما يكشف عن الجانب المسكوت عنه في بعض أشكال العلاقة بين السلطة والدين والجمهور في بعض بلاد العالم، حيث تدفع السلطة عنوة بالعوام في مجال التحريم والتواري سعيًا منها إلى الانفراد بالحرّية المطلقة للمجون. ويتندر الناس بأخبار الأمراء الذين يحرصون على عفّة الجماهير ويقيمون عليها الحدود، في حين يتيحون لأنفسهم ما يتجاوز خيال «ساد». (المترجم)



من مبدأ للخراب ماهية للسلطة ولكل القيم، ولكنه على خلاف ذلك، ينشغل بالتقليص من أثره لتقييده ضمن دائرة محدّدة، تفصلها عن عالم الحياة العاديّة أو العالم الدنيوي حدود لا يمكن اختراقها.

لقد كانت هذه السمة العنيفة والمُفسدة Délétère للإلهي ظاهرة عمومًا في طقوس التضحية. بل كانت هذه الطقوس تتميّز عادة بقسوة مفرطة: أطفال يُقدّمون إلى وحوش من المعدن المنصهر، ونار تضرم في أكوام من أغصان الصفصاف مليئة بالضحايا البشرية، وكهنة يسلخون نساء أحياء ويلبسون جلودهنّ وهي تقطر دمًا. هذه الأشكال من الرعب كانت نادرة ولم تكن ضرورية للقربان، ولكنها كانت تؤكّد معناه. ليس ثمة شيء حتى وإن كان هو عذاب الصلب لا يشدّ الوعي المسيحي، وإن كان ذلك دون تفكير، إلى هذه الخاصية المرعبة للنظام الإلهي. فالإلهي ليس أبدًا وصيًا إلا عندما يتمّ إشباع ضرورة الإتلاف Consumation والتدمير التي هي مبدؤه الأوّل.

من الملائم هنا أن نستشهد بمثل هذه الحقائق. فهي تتفوق في وضوحها على أحلام «ساد»: صحيح أنه لا أحد يمكنه أن يقبلها، ولكن يجب على كل كائن عاقل أن يعترف بأنها استجابت بوجه ما إلى حاجة إنسانيّة. بل سيكون من الصعب، بالنظر إلى الماضي، نفي الطابع الكوني والسامي لهذه الحاجة. وفي المقابل، كان أولئك الذين خدموا بهذا الوجه آلهة قاسية قد قرّروا بوضوح أن يحدّوا من دمارها: فهم لم يزدروا الضرورة أبدًا، ولا العالم المنتظم الذي تحكمه كذلك.

وفيما يتعلّق بالخراب الذي تسببه التضحية، فقد وُجِدَ حلّ في العصور القديمة للصعوبة المضاعفة التي بيّنتها في البداية فيما يتعلّق بـ«ساد». كانت الحياة القلقة، وحياة الزخم – أي النشاط المقيّد والنشاط المنفلت- مؤمّنتان الواحدة ضدّ الأخرى بسبب السلوكيات الدينيّة. لقد كان استمرار وجود عالم مدنس، عالم يرتكز على النشاط المفيد، والذي لن يكون هناك في غيابه استمرار للحياة ولا لخيرات يتمّ إتلافها- استمرارا مؤمّنًا دائمًا. ولم يكن المبدأ المناقض أقل نجاعة، دون تخفيف لأثاره المدمّرة في مشاعر الخوف المرتبطة بالشعور بحضور المقدّس. فالقلق والغبطة، والزخم والموت هي أشياء تتناغم في مناسبات الاحتفال. – إذ يعطي الخوف معنى للانفلات، ويظلّ الإتلاف هو غاية النشاط المفيد. ولكن لم يحصل أبدًا أن تسبب أيّ انزياح ولا أيّة سهولة في التداخل بين هذين المبدأين المتناقضين وغير القابلين للتوافق.



يعتبر الإنسان العادي مفارقة الإلهي أو الإيروسيّة حالةً مَرَضيّةً:

ولكن هذه الاعتبارات ذات الطابع الإلهي لها حدودها. صحيح أنها تتوجه إلى الإنسان العادي وصحيح أيضاً أنه من الممكن القيام بها انطلاقًا من وجهة نظره، غير أنّها تضع في الميزان عنصرًا خارجًا عن وعيه. فبالنسبة إلى الإنسان الحديث، يمثل العالم المقدّس شيئًا غامضًا، شيئًا لا يمكن إنكار وجوده ويمكن أن يؤرّخ له، ولكن لا يتعلّق الأمر بحقيقة يمكن إدراكها. لهذا العالم أساس يتمثّل في السلوكيات الإنسانيّة التي يبدو أن شروطها لم تعد متاحة لنا والتي تتجاوز آلياتها قدرات الوعي على الفهم. هذه السلوكيات معروفة جيّدًا، ولا يمكننا أن نشكّ في حقيقتها التاريخيّة ولا في حقيقة أنها ذات معنى يبدو ساميًا وكونيًا كما قلت. ولكن من المؤكد أن أولئك الذين كانت لديهم [تلك السلوكيّات] كانوا يجهلون هذا المعنى، ولا نستطيع أن نعرف عنهم شيئًا يكون واضحًا: فليس هناك إلى حدّ الآن تأويل فرض نفسه. ليس هناك سوى واقع محدّد - كانت تلك السلوكيّات تستجيب له- يمكنه أن يكون موضوع اهتمام من قبل الإنسان العاقل الذي أكسبه القلق وقساوة الطبيعة قدرة على الحساب. فكيف يمكنه أن يأخذ بعين الاعتبار أشكال الخوف الدينيّ السابقة إذا كان لا يدرك علّة وجودها؟ إنه لا يستطيع أن يتخلّى عنها بسهولة مثلما يمكنه التخلّي عن تخيّلات «ساد». ولكنه لا يستطيع وضعها في مستوى الحاجات التي تتحكم عقلانيا في النشاط، مثل الجوع والبرد. فلا يمكن الخلط بين ما تعنيه كلمة **الإلهي** وأشياء مثل الأغذية أوالحرارة.

يجب علينا أن نقول باختصار بشأن الإنسان العاقل باعتباره كائنًا واعيًا، إنّ حقائق من طبيعة إلهية لا تعلق بوعيه إلاّ بشكل خارجي، فهو يقبلها على مضض وإن لزمه أن ينسب الحقوق التي كانت لها فعلاً إلى الماضي، فإنه لا ينسب إليها أي حقّ في الحاضر، على الأقل بقدر ما أن الخوف لم يندثر منها. بل يجب عليّ أن أضيف منذ الآن أن إيروسيّة «ساد». تفرض نفسها في معنى ما بسهولة على الوعي أكثر من مقتضيات الدين القديمة: فلا أحد يمكنه أن ينكر اليوم وجود دوافع تشدّ الحياة الجنسيّة إلى الحاجة إلى ارتكاب الشرّ أو القتل. وبهذا الوجه فإن الغرائز التي تسمّى **ساديه** توفّر للإنسان العادي تبريرًا لبعض أشكال القسوة، في حين أن الدين ليس أبدًا سوى تفسير لحالة من الانحراف. يبدو إذن أن «ساد» بتقديمه لهذا الوصف المتقن للغرائز، كان يساهم في بناء ذلك الوعي الذي



يشكّله الإنسان تدريجيًا بنفسه- وبعبارة فلسفيّة، يتعلّق الأمر هنا **بالوعي بالذات** Conscience de soi: ومصّطلح **سادي** Sadique المستخدم على نطاق عالمي، هو في حدّ ذاته حجّة ساطعة على هذه المساهمة. وبهذا المعنى، تكون وجهة النظر التي أُطلقتُ عليها اسم «جول جانان» Jules Janin، قد تغيّرت: فهي دائمًا وجهة نظر الإنسان القلق والعاقل، ولكنها لا تزيح أبدًا بشكل تام ما يعنيه اسم «ساد». فالغرائز التي تصفها «**جوستين**» و«**جوليات**» لها اليوم حضور مثبت، وممثّلو «جول جانان» في عصرنا يعترفون بذلك: لقد توقّفوا عن الاختفاء عن الأنظار وعن رفضهم تفهّم ذلك في غضب. غير أنهم ينسبون إلى تلك الغرائز وجودًا مَرضيّاً Pathologique.

لم يساهم تاريخ الأديان بهذا الوجه في الوعي بإعادة الاعتبار للسادية Sadisme إلا بشكل ضعيف. في حين سمح تعريف السادية بأن نرى في الظواهر الدينيّة شيئًا آخر عدا ذلك الشيء الغريب الذي لا يقبل التفسير: فالغرائز الجنسيّة، التي منحها «ساد» Sade اسمه، هي التي تقود إلى تفسير أشكال الرعب القربانية Les horreurs sacrificielles، حيث تُجمّع تلك الظواهر تحت تسمية «**المرضي**».

كنت قد قلت إنه ليس لديّ نيّة الاعتراض على وجهة النظر هذه. فإذا استثنينا القدرة العجيبة على الدفاع عمّا لا يمكن الدفاع عنه، فلا أحد سيدّعي أنه يجب أن نلعن قسوة أبطال «**جوستين**» Justine و«**جولييت**» Juliette. إذ يشكّل ذلك إلغاء للمبادئ التي ترتكز عليها الإنسانيّة. يجب علينا بوجه ما أن نرفض ما تكون غايته خراب إنجازاتنا. فإذا وُجدت غرائز تدفعنا إلى تدمير ما نبنيه، توجّب علينا أن ندين هذه الغرائز، وأن نتصدّى لها.

غير أن السؤال يظلّ قائمًا باستمرار: هل سيكون من الممكن أن نتجنّب بشكل مطلق ذلك النفي الذي هو غاية هذه الغرائز؟. هل ينبع هذا النفي بوجه ما من الخارج، بفعل أمراض ليست جوهرية في الإنسان يتسنّى بالتالي علاجها، أو أيضًا بفعل أفراد وجماعات يمكن إزاحتهم، أو، باختصار، بسبب عناصر يجب اقتلاعها من الجنس البشري، أم أن الإنسان، على خلاف ذلك، يحمل في ذاته ذلك النفي الجارف لما كان قد أسّس الإنسانيّة تحت مسمّيات العقل والمصلحة



والنظام؟ ألا تكون الكينونة وجوبًا سوى نفي لمبدئها التي هي في الوقت نفسه إثبات له؟

الرذيلة هي حقيقة الإنسان العميقة وقلبه النابض[1]:

يمكننا أن نحمل الساديّة في أنفسنا كما لو أنّها **دُمّلَةٌ** استطاعت فيما مضى أن تكتسب دلالة إنسانيّة ولكنّها زالت اليوم. بل إنه من السهل علينا اقتلاعها من أعماقنا بواسطة التقوى، وعندما تُصيب الآخرين فإنّها تُقتلعُ بأسلوب العقاب: يستخدم الجراح الطريقة نفسها في مرحلة خروج المشيمة La Délivrance[2]، ويفعل الشعب نفس الأمر بملوكه. ولكن هل يتعلّق الأمر على خلاف ذلك بجزء من الإنسان متحكّم وعصيّ عن الإخضاع ولكنه **مُتَوَارٍ عن الوعي**، أم يتعلّق بقلبه، حيث لا أتكلّم عن ذلك العضو الذي يضخّ الدم، ولكن عن المشاعر المتأجّجة وعن المبدأ العميق الذي يمثّل هذا العضو الحيوي علامة عليه؟

في الحالة الأولى، سيكون الإنسان العاقل على حقّ، سيعملُ على إنتاج أدوات حسن بقائه دون حساب، وسيُخضع الطبيعة بأكملها إلى قوانينه، وسيُفلت من الحروب ومن العنف، دون أن يكون مرغمًا على التقيّد بميل جارف حبسه إلى اليوم في سجن المعاناة. ولن يكون هذا الميل سوى عادة سيئة من الضروري بل ومن السهل إدانتها.

وفي الحالة الثانية يبدو أن إلغاء هذه العادة سيمسّ وجود الإنسان في صميمه.

يقتضي هذا الحكم أن نعيد صياغته بدقّة: فهو على درجة من الأهمية لا يحتمل معها أن يظلّ غامضا ولو للحظة.

---

1 - هذا الحكم ليس جديدًا، فكلّ شخص يعترف بذلك. فالعبارة التالية تتكرر دائماً على لسان الجميع دون أن يعترض أحد عليها: «في قلب كلّ إنسان يوجد خنزير نائم» «Tout a dans son cœur un cochon qui sommeille».

2 - لنذكّر هنا بأنّ خروج المشيمة يتمّ عن طريق الانفصال الفيزيائي عن جدار الرحم(المترجم)



في المقام الأول، هو يفترض وجود تيّار جارف في الإنسانيّة يدفعها إلى التدمير، ويجعلها في انسجام مع الخراب الدائم ولا أحد ممن يولد وينمو ويسعى إلى البقاء يمكنه أن يتفاداه.

وفي المقام الثاني، يعطي هذا الحكم إلى ذلك الإسراف وإلى ذلك التوافق دلالة إلهية بمعنى ما، أو بعبارة أدق دلالة مقدّسة: ذلك هو ما يكمن فينا من رغبة في الإتلاف والتدمير وفي تأجيج نيران طاقاتنا، إنه بشكل عام تلك السعادة التي يهبنا إياها تأجيج الحريق والخراب، أي هذه الأشياء التي تبدو لنا إلهية ومقدّسة والتي لا شيء سواها يثير فينا مواقفَ سامية، أي شعورًا بعبثية لا فائدة من ورائها، بما أنها لا تصلح لشيء إلاّ لذاتها فلا تكون خاضعة أبدا لنتائج لاحقة.

أمّا في المقام الثالث، فإنّ هذا الحكم يعني أن إنسانيّة تعتقد أن هذه المواقف غريبة عنها، بمعنى إنسانيّة رفضت الحركة الأولى للعقل، ستذبل وسترتد في المجمل إلى حالة شبيهة بحالة الشيخوخة (ذلك هو ما ينزع إلى الحدوث، وإن كان ذلك بشكل غير تام في أيامنا هذه)، ما لم تتصرّف بين الفينة والأخرى بطريقة متعارضة تمامًا مع هذه المبادئ.

وفي المقام الرابع يرتبط هذا الحكم بضرورة الوصول بالنسبة إلى الإنسان الحالي - أي بالنسبة إلى الإنسان العادي - إلى **الوعي بالذات**، وبضرورة أن يعرف بشكل **تام** الغاية التي يَصبو إليها بهدف الحدّ من الآثار المدمّرة: أي أن يتمتّع بهذه الآثار إذا كان ذلك يلائمه، ولكن أن يتوقف عن إنتاجها بقدر أكبر ممّا يريد، وأن يتصدّى لها بثبات عندما لا يقوى على تحملها.

السِّمَتَان الأكثر إسرافًا للحياة الإنسانيّة:

ولكن هذا الحكم يختلف جذريًا عن تصريحات «ساد» المستفزّة، وذلك في المعنى التالي: رغم أنه لا يمكن أن يُطرح باعتباره تفكيرًا يتبناه الإنسان العادي (إذ أن هذا الإنسان يفكر عادة في خلاف ذلك، إذ هو يؤمن باستحالة إزالة العنف)، فإنه يستطيع أن يتوافق معه، وإذا قَبِلَ به، فإنه لن يستطيع أن يجد فيه شيئًا لا يمكنه التوافق مع وجهة النظر التي يطرحها.

وإذا ما تطرّقت الآن إلى المبادئ التي يتمّ التأكيد على أثرها الأكثر إثارة للانتباه، فلا يمكن أن تفوتني رؤيةُ ما أضفى سمة النفاق على وجه الإنسان في كل العصور. ففي طرفي المعادلة، تكون الكينونة في المعنى الأول نزيهة ومنتظمة



بشكل أساسي: العمل والاهتمام بالأطفال والرعاية واحترام القانون، ذلك هو ما ينظّم علاقات البشر فيما بينهم؛ وفي المعنى الثاني، نجد أن العنف يعاقب دون رحمة: فإذا سنحت الظروف يقوم هؤلاء البشر أنفسهم بالنهب وإضرام النار في الأملاك، وبالقتل والاغتصاب والتعذيب وارتكاب المجازر. تلك هي الحقيقة: إسراف يواجه العقل.

نحن إزاء طرفي معادلة يستوعبان هنا حَدّي الحضارة والبربرية. ولكن استخدام هذه الكلمات الذي يرتبط بفكرة وجود متوحشين من جهة ومتحضرين من جهة أخرى، هو استخدام خادع. وفعلًا فإن المتحضرين يتكلمون، والمتوحشين يصمتون، ومن يتكلم هو دائمًا متحضّر. أو بعبارة أدق، تكون اللغة من حيث المبدأ تعبيرًا يميّز الإنسان المتحضّر، أما العنف فإنه صامت. ولكن لهذا الانحياز للغة نتائج سلبية كثيرة: فلا يتعلّق الأمر فقط بان لفظة «متحضّر» كانت تعني أغلب الأوقات «نحن». «متوحّش». أو «الآخرين»، ولكن اللغة والحضارة كانتا قد تشكّلتا كما لو كان العنف كان خارجيًا بالنسبة إليهما، وكما لو أنه كان غريبًا ليس فقط عن الحضارة بل عن الإنسان نفسه (حيث يأخذ الإنسان على أن حقيقته مماهية للغة). بل تثبت الملاحظة أن شعوبًا بعينها، وفي غالب الأحيان الأشخاص أنفسهم، يتداولون الموقفين: الموقف البربري والموقف المتحضّر. ليس ثمة متوحّشون لا يتكلّمون، وعندما يتكلمون، فإنهم لا يعبرون عن ذلك التناغم مع الولاء والعناية الذين أسسا الحياة المتحضّرة. ولكن ليس هناك في المقابل متحضّر غير معرّض للتوحّش: فعادة السحل Lynch هي من فعل أولئك البشر الذين يقولون عن أنفسهم اليوم أنهم متحضّرون. لذا فإننا إذا أردنا أن نُخرج اللغة من هذا الطريق المسدود الذي تضعها فيه هذه الصعوبة، سيكون من الضروري القول إذن أن العنف، باعتباره فعلًا للإنسانيّة ككل، بقي مبدئيًا دون صوت voix، وإنّ الإنسانيّة كلّها تكذب سهوًا، وأن اللغة نفسها مرتكزة على هذا الكذب.

الكذب صامت أمّا لغة «ساد» فمفارقيّة:

تمتنع اللغة المشتركة عن التعبير عن العنف الذي لا تنسب إليه سوى وجود غير مبرر وآثم. فهي تنفيه عبر تجريده من كلّ تبرير أو عذر. وعندما يحصل عنف



مثلما هو الحال في الواقع، فذلك لأنه ثمة خطأ ما في موضع ما: كذلك يعتقد الناس المنتمون إلى حضارات متخلّفةCivilisations arriérées [1] أن الموت لا يمكنه أن يحصل ما لم يكن هناك شخص قد اقترفه بواسطة السحر أو بواسطة شيء أخر. العنف في المجتمعات المتقدّمة Les sociétés avancées والموت في المجتمعات المتخلفة لا يحدثان ببساطة كما لو تعلّق الأمر بعاصفة أو بفيضان نهر: فلا شيء يمكنه أن يسبب حدوثهما سوى خطأ.

غير أن الصمت لا يلغي ما لا تسطيع اللغة أن تعبّر عنه: فليس العنف أقل سلطانا من الموت، وإذا كانت اللغة تخفي ذلك التدمير الشامل بواسطة حيلة ما - أي ذلك العمل الهادئ للزمن - فإن اللغة وحدها، وليس الزمن ولا العنف، هي ما يتضرّر من ذلك ويتعرض إلى التقييد.

لا يستطيع النفي العقلاني للعنف الذي يُعتبر خطيرًا ودون فائدة، أن ينفي ما كان قد نفاه سابقًا أكثر ممّا يفعل النفي اللّاعقلاني للموت. ولكن تعبير العنف يصطدم كما قلت، بالمعارضة المضاعفة للعقل الذي ينفيه، وللعنف نفسه الذي ينحصر في الازدراء الصامت للكلمات المتعلّقة به.

سيكون من الصعب مقاربة هذا المشكل نظريًا بطبيعة الحال. لذا سأقدّم عنه مثالًا عينيًا. أتذكر أنني قرأت ذات يوم قصّة أحد المبعدين كانت قد أصابتني بالإحباط. ولكنّني تخيّلت قصة ذات دلالة مُعاكسة كان من الممكن أن يقوم بصياغتها الجلّاد الذي رآه الشاهد يمارس الضرب. تخيّلت هذا البائس - الجلّاد - يكتب القصة، وتخيّلت أنني أقرأ ما يلي: «رميتُ بنفسي عليه وانهلت عليه بالشتائم، ولأنّه عاجز عن ردّ الفعل لكون يداه مشدودتين إلى ظهره، فإنني كنت أسحق قبضاتي على وجهه، وعندما يسقط، تكمّل أعقابُ حذائي المهمّة. كنت أبصُق باشمئزاز على وجه متورّم: ولم أكن أتمالك نفسي عن الضحك عاليًا، فقد قمت للتوّ بإهانة ميّت». من المؤسف ألاّ يكون الطابع المفتعل لهذه الأسطر مرتبطًا بالطابع الخيالي للقصّة... فمن غير الوارد أن يكتب جلّاد ما بهذه الطريقة.

وحسب القاعدة العامّة، لا يستخدم الجلّاد لغة عنف يمارسه باسم سلطة قائمة، بل هو يستخدم لغة السلطة التي تتسامح معه في الظاهر، بل التي تبرره

---

1 - يبدو هذا الحكم بوجود حضارات متخلفة غريباً عن روح فكر «باطاي» الذي يُفْتَرَضُ فيه أن يكون متشبعًا بكونية الحداثة وبانفتاح ما بعد الحداثة التي يتنزّل في سياقاتها النقدية دون مراء. (المترجم)



وتهبه حجّة تجعل له شأنًا. فالعنيف يُجبرُ على الصمت ويتأقلم مع الخديعة. أمّا العقل المخادع فهو يمثل من ناحيته الباب المفتوح للعنف. وطالما أن الإنسان متعطّش إلى التعذيب، فإن وظيفة الجلّاد الشرعي تكون تسهيلاً لذلك: ولذا فانّ اللغة التي يخاطب بها الجلّاد زملاءه، عندما يتفرّغ إلى ذلك، هي لغة الدولة. وعندما تستبدّ به العاطفة فإنه لا شيء يهبه الفرصة الفريدة والملائمة للذّة سوى ذلك الصمت الخبيث.

يوجد لدى شخصيات روايات «ساد» موقف مختلف قليلًا عن موقف الجلّاد الذي جعلته هنا يتكلّم بشكل اعتباطي. فهذه الشخصيات لا تخاطب الإنسان بوجه عام مثلما يفعل الأدب، حتى وان كان ذلك في التحفّظ الظاهري للمذكرات الخاصة. إذا نطقت تلك الشخصيات، فإن ذلك يحصل فقط بين المتشابهين: فجلّادو «ساد» الزناة يتحدّثون إلى بعضهم البعض. ولكنهم ينساقون في كلام مطوّل يبرّرون فيه ما يقومون به. هم يظنّون غالب الأحيان أنهم يتبعون ما تمليه الطبيعة عليهم. ويتبجّحون بأن لا أحد سواهم منسجم مع قوانينها. غير أن أحكامهم، رغم توافقها مع فكر «ساد». ليست منسجمة فيما بينها. أحيانًا نرى أن كره الطبيعة يحرّكه م. وما يثبتونه، في كل الحالات، هو القيمة السامية لأشكال العنف، ولأشكال الإفراط، وللجرائم وممارسات التعذيب. وبهذا الوجه فإنهم لا يحترمون هذا الصمت العميق الذي يمثل ميزة العنف الذي لا يقول أبدًا عن نفسه أنه موجود ولا يقرّ أبدًا حقّه في الوجود، **أي هذا العنفُ الذي يوجد دائمًا دون أن يتكلم عن وجوده.**

في حقيقة الأمر، ليست أقوال العنف هذه، أي تلك التي تتخلّل باستمرار قصص العار القاسية التي تتكوّن منها كتب «ساد». هي أقوال الشخصيات العنيفة التي تُنسّب إليها. فإذا كانت هذه الشخصيات قد وجدت فعلًا، فستكون دون شك قد عاشت في صمت. فهذه الأقوال هي أقوال «ساد» نفسه، الذي يستخدم هذا المسار لكي يخاطب بواسطته **الآخرين**، (و لكنه لم يسع أبدًا إلى جعل تلك الأقوال تنتظم انتظام الخطاب، أعني انتظام المنطق).

وبذلك يكون موقف «ساد» متعارضًا تعارضًا تامّاً مع موقف الجلّاد. فبما أن «ساد» يرفض الخديعة، فإنه عند ما يكتب ينسب موقفه إلى شخصيات لا يمكنها في الواقع أن تكون إلّا صامتة، ولكنه يستخدم تلك الشخصيات بنيّة توجيه خطاب مفارقيّ Paradoxal إلى أناس آخرين.



ثمّة لُبسٌ Équivoque أساسيّ يسم مسلكيّة «ساد». فهو **يتكلم**، ولكنه يتكلم باسم حياة صامتة، باسم عزلة تامّة، خرساء بحكم الضرورة. فالإنسان المتوحّد الذي يتكلم باسمه لا يهتم بمخاطبة زملائه أبدًا: إنّه يسمو في عزلته، ولا يبحث أبدًا عن تبرير لما يفعل، ولا يَدين بشيء إلى أحد. هو لا يتوقف أبدًا عند الخشية من التعرّض إلى العنف من جرّاء الأخطاء التي يرتكبها في حق الآخرين. إنه منعزل ومن المستحيل أن يدخل في علاقته بالآخرين سوى شعور بالوهن يكون مشتركًا وقائمًا فيما بينهم. يتطلب ذلك طاقة قصوى، ولكن ما يتعلّق به الأمر هو على وجه التحديد طاقة قصوى. يركّز «موريس بلانشو» Maurice Blanchot عبر وصفه لنتيجة هذه العزلة الأخلاقية، على صورة ذلك المتوحّد وهو يسير تدريجيًا نحو النفي التام: نحو نفي كل الآخرين أولًا ثم عبر منطق مُشوَّه، نحو نفي نفسه: وفي النفي النهائي للذات التي تفنى ضحيّة لسيل الجرائم التي تسببت فيها، **يتمتّع المجرم أيضًا بالانتصار على المجرم نفسه عبر تلك الجريمة التي تكاد تكون إلهية. فالعنف يحمل في ذاته هذا النفي المفرط، الذي يضع حدًا لكل إمكانية للخطاب.**

سيُقال هنا أن لغة «ساد» ليست هي اللغة المشتركة. سيُقال إنّها لغة لا تخاطب أحدًا، لأن «ساد» يخصّصها في دائرة الجنس البشري لعقول نادرة تكون قادرة على أن تدرك حالة من العزلة اللّا-إنسانيّة. فمن يتكلّم، لن يخضع حتى وإن كان أعمى البصيرة، إلى تلك العزلة التي يفرضها عليه نفيُ الآخرين. ويكون العنف من جهته مناقضا لهذا الولاء تجاه الآخر الذي يمثّله المنطق، والذي هو قانون اللغة ومبدؤها.

فكيف يمكننا في النهاية أن نعرّف هذه المفارقة التي تمثّلها لغة «ساد» المشوّهة؟.

إنّها لغة تتنصّل من علاقة المتكلّم بأولئك الذين يتوجّه إليهم بكلامه. فلا شيء في العزلة الحقيقية يمكنه أن يشبه الولاء حتى ظاهريًا. ليس هناك مكان للغة ولائية Langage loyal، مثلما هو الأمر نسبيًا بالنسبة إلى لغة «ساد». إن العزلة المفارقيّة Solitude paradoxale، التي يستخدم فيها «ساد» هذا الصنف من اللغة ليست هي ما توحي به: إنّها تريد أن تحمي نفسها من الجنس البشري، الذي تكرّس نفسها من أجل نفيه، **ولكنّها – عندئذ- تكرّس نفسها**! Mais elle se voue. فما من حدّ يوضع لخديعة المتوحّد عدا حياته المسرفة. وإذا كان لا يدين للجنس



البشري بالنفي الذي سلّطه عليه، فإنه على الأقل يدين به لنفسه: وفي النهاية، لا أرى في ذلك اختلافًا واضحًا.

إنّ لغة «ساد» هي لغة الضّحيّـــة:

هذه السمة مذهلة: إذ على النقيض تمامًا من اللغة المراوغة للجلاّد، تكون لغة «ساد» هي لغة الضحيّة: لقد ابتكر هذه اللغة في «الباستيل» عندما كتب **المائة وعشرون يومًا** Les Cent vingt journées. حينذاك، كانت له علاقات مع بقية الناس هي علاقات من هو مكبّل بعقاب قاس مع أولئك الذين يقررون معاقبته. لقد قلت أن العنف أخرس، ولكن الإنسان الذي يرى أنه يُعاقب ظلمًا، لا يمكنه القبول بالسكوت عن الضّيم. كثيرون هم أولئك الذين يدفعهم عجزهم إلى الاكتفاء بنظرة ازدراء يشوبها إحساس بالكراهية. ولكنّ «لو ماركيز دو ساد» اضطرّ وهو متمرّد في سجنه، إلى جعل التمرّد ينطق على لسانه: لقد كان يتكلّم، وهو ما لا يمكن للعنف بمفرده أن يفعله. كان عليه وهو على تلك الحال من التمرّد، أن يدافع عن نفسه، أو بالأحرى أن يهاجم، باحثًا عن المواجهة على أرضيّة الإنسان الأخلاقي L'homme moral التي تنتمي إليها اللغة. فاللغة تؤسس العقاب، ولكن لا شيء سواها يعترض على مشروعيته. إن رسائل «ساد» المعتقل تظهره وهو متحمّس للدفاع عن نفسه، أحيانًا ببيان الخطر المحدود «للوقائع». وأحيانًا أخرى ببيان عدم جدوى المبرر الذي يقدمه الآخرون للعقاب والذي يجب فيما يبدو تقويمه، أي، **خلافًا لذلك، الذي يستكمل إفساده.** غير أن هذه الاحتجاجات سطحية. ففي الحقيقة، كان «ساد» قد ذهب منذ البداية إلى عمق النقاش: لقد قاد – وهو ينتظر محاكمته– محاكمة أولئك الذين أدانوه، محاكمة الله ومحاكمة الحدود التي تكبّل الغضب الجسدي. كان عليه في هذه الطريق أن يهاجم الكون والطبيعة وكل ما يتعارض مع سلطان العواطف.

لقد تكلم «ساد» لكي يبرّر نفسه لنفسه أمام الآخرين:

بهذا الوجه انقاد «ساد» وهو يرفض الخديعة، وبمناسبة الإجراءات القاسية التي تعرّض لها، إلى هذا الأمر الذي لا معنى له: لقد وهب صوته المتوحّد للعنف. لقد كان سجينًا بين الجدران ولكنه كان يبحث عن تبرير لنفسه.

لا يقود ذلك إلى ضرورة اعتبار هذا الصوت بمثابة تعبير يستجيب للمقتضيات الخاصة للعنف أكثر من استجابته لمقتضيات اللغة.



فمن جهة، يبدو أنه لم يكن ممكنًا لهذا الشذوذ Anomalie الهائل أن يستجيب إلى نوايا الشخص الذي نسي وهو يتكلّم تلك العزلة التي حكم بها على نفسه بصدق أكبر ممّا فعله الآخرون به: فهو عمومًا يخون هذه العزلة. أما من جهة ذلك الإنسان العادي الذي يمثل الضرورة المشتركة، فلا يمكنه بطبيعة الحال أن يُفهم. فلا معنى لهذا الدفاع عنِ النفس. ذلك أن هذا العمل الكبير الذي كان يُعَلِّمُ العزلةَ، كان في الوقت نفسه **يُعَلِّمُ في العزلة**: لقد مرّ قرن ونصف قبل أن تنتشر تعاليمه، لا بل إنه لا يتسنّى فهمه فهمًا أصيلًا ما لم ندرك عبثيّته أولًا. فلا شيء يمثّل نتيجة ملائمة لأفكار «ساد» سوى استنكار البشر وقَرَفُهُمْ Écœurement. ولكن هذا الاستنكار يحفظ على الأقل ما هو أساسي، في حين أن إعجاب عدد صغير من الناس بهذا العمل اليوم هو تعبير عن رغبة أكثر منه عن تقديس، لأن هذا الإعجاب لا يثير عزلة الشهواني. صحيح أن التناقض الذي يعيشه المعجبون بـ«ساد» حاليّا هو مواصلة لتناقض «ساد» نفسه: ورغم ذلك فإننا لا نخرج من الطريق المسدود. لا يمكننا أن نستمع إلى صوت يأتينا من عالم آخر - الذي هو عالم **العزلة غير القابل للاختراق**- ما لم نعزم مسبقًا، ونحن واعون بالطريق المسدود، على تخيّل **ما عساها تكون المعضلة**.

تُبعدنا لغة «ساد» عن العنـــف:

والآن نصل إلى صعوبة أخيرة.

لقد أحدث العنفُ الذي **يعبّر عنه** «ساد» تغييرًا في طبيعة العنفَ، بل إنه حوّله بصورة ضرورية إلى ما هو مناقض له: لقد حوّله إلى إرادة واعية Volonté réfléchie، أو قل إلى إرادة معقلنة Rationalisée للعنف.

تتسبب المقالات الفلسفيّة التي تقطع في كل مناسبة روايات «ساد» في جعل قراءتها مُنهكة، حيث يجب على المرء أن يتحلّى بالصبر **وسعة الصدر** حتى يقرأها. يجب أن يقول لنفسه أن لغة على هذه الدرجة من الاختلاف عن لغة الآخرين، كل الآخرين، تستحق الذهاب إلى آخر المطاف. بل إن هذه اللغة الرتيبة، تُشكّل قوّة تفرض نفسها على القارئ. نحن أمام كتب تضعنا في وضع أشبه بالمسافر الذي كان يجد نفسه فيما مضى قلقًا أمام أكوام من الأحجار تصيبه بالدوار: حيث تؤدي أبسط حركة إلى فقدان الاتجاه. فهذا الرعب يتجاهلنا، ولكن ألا يكون له، **باعتباره موجودًا**، معنى ما يُطرح علينا ليس للجبال جاذبيّة بالنسبة إلى البشر إلاّ عند تسلّق



شعابها. الأمر نفسه ينطبق على كتب «ساد». ولكن لا علاقة للإنسانيّة البتة بوجود القمم الشاهقة. إنّها على خلاف ذلك منغمسة كلّيا في عمل لا يمكنه أن يتحقق في غيابها. إنّها تقتلع من كيانها ما يمثّل جنونًا... ولكن رفض الجنون ليس سوى موقف ملائم لا يمكن تجنبه، موقف يجب أن يستبطنه التفكير. ولا يمكن في كل الحالات اختزال فكر «ساد» في حالة الجنون. إنه فقط إسراف Excès، ذلك الإسراف الذي يصيب بالدوار، ولكنه قمّة الإسراف الذي نمثّله. فلا يمكن أن نمتنع عن النظر إلى هذه القمة دون أن يتسبب ذلك في ابتعادنا عن رؤية حقيقتنا. ونظرا لعجزنا عن الاقتراب من هذه القمّة، ولكوننا لا نسعى إلى تسلّق شعابها، فإننا نحيا كظلال خائفة – إننا نرتعش أمام أنفسنا.

أعود إلى هذه المقالات المطوّلة التي تقطع – وتُثقل – قصص الفسوق الإجرامية والتي تثبت دون حدود أن المجرم الفاسق على حق، وأنه وحده على حق. فهذه التحليلات وهذه الاستدلالات، هذه الإحالات الموسوعية إلى العادات القديمة أو الوحشيّة، أعني هذه المفارقات التي تتضمّنها فلسفة عدوانية، هي أشياء تبعدنا عن العنف بالرغم من تصميم لا يكل أبدًا ومن تهكم غير منسجم. ذلك أن العنف حياد عن الجادّة يتماهي مع حالات الانفلات الحسية التي يوفرها لنا. وإذا أردنا أن نستخلص من ذلك حكمة ما، فإنه لا يمكننا أبدًا أن ننتظر حركات العنف القصوى التي تجعلنا نتلاشى فيها. يضع العنف الذي هو روح الإيروسيّة الحقيقةَ أمام المشكل الأكثر صعوبة. وبفعل اتباعنا للمسار المنتظم لنشاط ما، أصبحنا على وعي بالأمر: كل شيء فينا يتمركز في المكان الذي يكون فيه متميّزًا، حيث يكون معناه معقولًا. ولكن العنف يثير اضطرابًا في هذا التسلسل، حيث نعود عبر اتجاه معاكس إلى حالة الزخم المفرطة Effusion excessive والمثالية Intelligible للإيروسيّة. ونشعر بهذا الوجه بإضاءة سامية في داخلنا، نعتبرها بشكل عام بمثابة الشيء الأكثر إثارة للرغبة، وهي تتوارى عن الوعي الواضح الذي يكون كلّ شيء فيه معطى، خاصة وأن الحياة الإنسانيّة تتكون من قسمين مختلفين، لا يتحدان أبدًا. يكتسي الأول دلالته بفضل الغايات المفيدة التي تكون بالتالي تحت السيطرة: وهذا الجزء هو ما يتجلّى للوعي. أما الآخر فهو الجزء الرفيع: وبالمناسبة، فهو يتشكل لصالح اختلال في العنصر الأوّل، إنه غامض أو بالأحرى، إذا كان واضحًا، سيجعل رؤيته غير ممكنة. إنه بهذا الوجه يتوارى في كل الحالات عن الوعي. ونتيجة لذلك يتضاعف المشكل. فالوعي يريد أن يمتد بمجاله ليشمل العنف (أي أنه يريد لجزء مهمّ من الإنسان أن يكفّ عن الإفلات



منه). ومن الجهة الأخرى، يبحث العنف، في ما يتجاوزه هو نفسه، عن الوعي (لكي يكون الاستمتاع الذي يبلغه واعيًا، ومن ثمة أكثر عمقًا وقوّة شدة). ولكنّنا نبتعد عن الوعي عندما يتملّكنا العنف، وبالمثل، فإننا عندما نجتهد من أجل إدراك المعنى الواضح لحركاتنا العنيفة، نكون قد ابتعدنا عن تلك الانحرافات وعن وضعيات الانبهار السامية التي تتحكم فيها.

لقد سعى «ساد» إلى إقحام الهدوء وإجراءات الوعي في العنف، من أجل مضاعفة المتعة:

تقول «س.دو بوفوار»[1] Simone de Beauvoir عن «ساد» في تحليل دقيق لا يغفل عن أيّة جزئية: «إنّ ما ينفرد به «ساد». إنما هو توتر إرادة تسعى إلى تحقيق ماهية اللحم (Réaliser la chair) دون التلاشي فيه». وإذا كنّا نعني «باللحم la chair «تلك الصورة المشحونة بقيمة إيروسيّة، فإن ذلك صحيح تمامًا. ومن البديهي أن «ساد» لم ينفرد بتكريس إرادته من أجل هذه الغاية: فالإيروسيّة تختلف عن الحياة الجنسيّة للحيوان باعتبار أن الصور التي يستطيع الإنسان الهائج إدراكها تمثّل صورًا منفلتة من القيود. الإيروسيّة بوضوح وتميّز هي النشاط الجنسي لكائن واع. إنّها لا تخرج من حيث ماهيتها عن نطاق وعينا. لقد كانت «سيمون دو بوفوار» على صواب عندما أكدت على أهمية سيرة «ساد» في حالة المجون الوحيدة التي لدينا عنها رواية مفصّلة (فقد كان ثمة شهود عليها أمام المحكمة)، فأبرزت هذا المجهود العبثي الذي يقوم به باحثًا عن تحقيق شيء ما من خلال الصورة التي تثيره: وتذكُرُ «س.دو بوفوار» أنه «عندما كان في مرسيليا، كان يجلد نفسه، ولكنه يندفع من حين إلى آخر نحو المدفأة ليرسم بالسكين عدد الضربات التي تلقاها[2]». بل إن قصصه الخاصّة به تفيض بوصفه للجسد (Mensurations)، وغالب الأحيان نرى أنه يصف طول أعضاء الخصوبة بالتفصيل الدقيق، بل نرى أحيانًا شريكًا ما خلال الوليمة وهو يلهو بقيس طول تلك الأعضاء، ومن المؤكد

---

1 - لقد اعطت لدراستها عنوانا معبّرا بعض الشيء: **هل يجب إحراق «ساد»** *Faut-il brûler Sade?.* بعد إن نشرت الدراسة في «الأزمنة الحديثة» *Les Temps Modernes* قامت ببناء الجزء الأوّل من «بريفيلاج» *Privilège, Gallimard,* 1955, *in*-16 *(Collection «Les Essais», LXXVI).* ولكن من سوء الحظ اتخذت بيوغرافيا «ساد» التي قدمتها الكاتبة مع دراستها شكل نصّ متألّق Morceau de bravoure يحتوي أحيانًا على كثير من المبالغة.

2 - *Privilèges*, p. 42.



أن أقوال الشخصيات تتميّز بالطابع المفارقيّ الذي كنت قد تحدثت عنه، إنّها تبريرات الرجل الذي تعرّض إلى العقاب: ثمة شيء ما من ذلك العنف الأصيل يفلت منهم، ولكن في مقابل هذا الثقل وهذا البطء، يتمكّن «ساد» على المدى الطويل من ربط **الوعي** بالعنف، الأمر الذي يسمح له بأن يتكلّم كما لو كان الأمر يتعلّق بالأشياء، أي بموضوع هذيانه. يسمح له هذا الالتفاف الذي يتسبب في إبطاء الحركة بأن يطيل المتعة: فلا يمكن للتسرّع الشهواني voluptueuse أن يتحقق للتو». لقد أصبح مؤجّلًا فقط. فجسارة الوعي التي تمّت إثارتها بصفة خاصة أضافت إلى اللذّة إحساسًا دائمًا بالتملّك. بل أضافت إليها، في سياق رؤية خادعة، إحساسا بتملّك **أزليّ**.

وفي النهاية يدخل العنف إلىٰ مجال الوعي عبر الالتفاف علىٰ فساد «ساد»:

لقد كشفت قصص «ساد» من جهة أولى عن تناقض العنف والوعي، ولكنها سعت، وفي ذلك فرادتها، إلى أن تقحم في الوعي ما كان البشر قد تغافلوا عنه تقريبًا، باحثين عن التملّص وعن حالات نفي مؤقتة.

إنّها تقحم البطء وروح الملاحظة في عملية التفكير في العنف، وتلك هي مميّزات الوعي.

إنّها تتطوّر منطقيًا بصرامة البحث عن النجاعة، لكي تبين هشاشة الحجة التي ارتكزت عليها معاقبة «ساد».

كانت تلك على الأقل، هي الحركات الأولى التي تؤسس النسخة الأولى من «**جوستين**» Justine بصفة خاصة.

ونتوصل بهذه الطريقة إلى عنف يمكنه أن يتحلّى بهدوء العقل. فبمجرد أن تقتضي الضرورة ذلك يستعيد العنف تلك اللامعقوليّة التامة التي لا يمكن في غيابها لانفجار الشهوة أن يحصل. ولكنه في تلك العطالة اللاإرادية للسجن يتمتّع على قدر ما يشاء بهذا الوضوح في الرؤية وبهذا التحكم في الذات الممثّلين لأصل المعرفة والوعي.

لقد فتح «ساد» لنفسه إمكانية مضاعفة في سجنه. ما من أحد ربّما ذهب بهذا الميل إلى الوحشية الأخلاقية Le goût de la monstruosité morale إلى مدى أبعد ممّا فعل هو. ولكنّه كان في الوقت نفسه أحد أكثر رجال عصره تعطشًا إلى المعرفة.



وقد قال «موريس بلانشو» Maurice Blanchot عن **«جوستين «و« جولييت»**: «يمكننا أن نقرّ بأنه لا وجود لعمل أكثر - من هذين العملين - إثارة للصدمة في أدب أي عصر من العصور..»..

وبالفعل فإن ما أراد «ساد» إقحامه في مجال الوعي، كان على وجه الدقّة هو الأمر الأكثر استفزازا للوعي. والأمر الأكثر إثارة كان في رأيه هو الوسيلة الأقوى لإثارة اللذّة. ولكنه لم يتوصل بهذه الطريقة إلى الكشف الأكثر فرادة فقط، بل اقترح منذ البداية على الوعي ما لا طاقة له به. لقد كان هو نفسه يكتفي بالحديث عن **حالة اللا-انتظام** Irrégularité. فهدف القواعد التي نتبعها عادة هو الحفاظ على الحياة، وهو ما يعني أنّ اللا-إنتظام يفضي إلى التدمير. ولكن ليس للّا-إنتظام صفة الشيء الضارّ دائمًا. فمن حيث المبدأ، يمثّل العري Nudité نمط وجود لا-منتظم، غير أنه يُحدث تأثيرًا على صعيد اللذّة دون أن يقود إلى تدمير حقيقي (ولننتبه هنا إلى أن العري إذا ما كان منتظمًا لا تكون له أيّة فعالية، مثلما هو الأمر في عيادة طبيب أو في مخيّم للعراة مثلاً). ما يطرحه عمل «ساد» بالنسبة إلى عامة الناس هو حالات **لا-انتظام** «صادمة. فهو يركّز أحيانًا على الطابع **اللا-منتظم** لأبسط عناصر الجاذبية الإيروسيّة، على عملية تعَرّ لا-منتظمة مثلا. ولكن لا شيء يكون بصفة خاصة، وحسب الشخصيات القاسية التي يضعها هذا العمل في المشهد، أكثر «إثارة» للّذة من اللا-إنتظام. فاستحقاق «ساد» الإنسانيّ يكمن في أنّه كشف، وبيّن بشكل جيّد وجود وظيفةٌ **للّا-إنتظام الأخلاقي** في الحركات الشهوانية. ويفترض من حيث المبدأ أن الطريق إلى النشاط الجنسي يتمّ فسحه في هذه الحركات. غير إنّ أثر اللّا-إنتظام، مهما كان، يكون أقوى بكثير من الحركات المباشرة. وبالنسبة إلى «ساد». فإنّه بإمكان المرء أن يستمتع حتى خلال عمليات الفسق، عبر القتل أو التعذيب، أو أيضًا عبر تدمير عائلة أو بلد، أو بمجرّد السرقة.

فبغضّ النظر عن «ساد». لم يغفل الملاحظون عن حالة الإثارة الجنسيّة لدى اللصّ. ولكن لا أحد قبل «ساد» أدرك تلك الآلية العامّة التي تجمع ردود الفعل المتمثلة في الانتصاب Érection والقذف Éjaculation من جهة، **وانتهاك القانون** من جهة أخرى. لقد كان «ساد» يجهل العلاقة الأولية بين المحرّم والانتهاك المتعارضان والمتكاملان في الوقت نفسه. غير أنه كان قد خطا الخطوة الأولى. ولم يكن بإمكان هذه الآلية الشاملة أن تصبح واعية بشكل تام قبل أن يفرض علينا ذلك الوعي بالانتهاك المكمّل للمحرّم - المتأخّر جدًا -تعاليمه المفارقيّة. لقد استعرض «ساد» نظرية **اللّا-إنتظام** وهي ممتزجة بهذه الأشكال من الخوف،



بطريقة لم تسمح لأحد بأن يتحسّب لذلك. لقد كان يريد إثارة تمرّد الوعي، ولكنه أراد تنويره أيضًا. واليوم فقط فهمنا أنه لم يكن بإمكاننا دون قسوة «ساد» أن نتطرق بسهولة إلى هذا المجال الذي كان مجالًا مغلقًا تتوارى داخله الحقائق الأكثر إيلامًا. فليس من السهل أن نمرّ من معرفة حالات الشذوذ الدينيّ للجنس البشري (المرتبطة اليوم بمعارفنا عن المحرّمات والانتهاكات) إلى حالات الشذوذ الجنسي. وهو ما يدلّ على أنّ وحدتنا العميقة لا تتجلّى إلا في مرحلة أخيرة. وإذا كان الإنسان العادي يعي بعمق بما يعنيه الانتهاك بالنسبة إليه، فإن الفضل يعود إلى «ساد» الذي مهّد الطريق إلى ذلك. فاليوم يعرف الإنسان العادي أن على وعيه أن ينفتح على ما أثاره بأكبر قدر من العنف: لأنّ ما يثيرنا بأكبر قدر من العنف كامن فينا.



لغـــز زِنَـى المحَـــارم

L’énigme de l’inceste

المشكل الذي يسعى «كلود لفي شتراوس» Claude Levi-Strauss إلى حلّه في مؤلّفه **البنى الأساسية للقرابة** Structures élémentaires de la parenté[1] الذي صدر سنة 1949، هو مشكل «زنى المحارم». يطرح هذا المشكل نفسه في إطار العائلة: وما يحدد المحرّم في تعارضه مع العلاقات الجنسيّة أو الزواج بين شخصين، هو دائمًا درجة ما، أو بصفة أدق، صورة ما للقرابة. وتتمثّل دلالة القرابة في المقابل في وضع الأفراد الواحد بالنظر إلى الآخر من زاوية نظر العلاقات الجنسيّة: فهؤلاء لا يمكنهم أن يقترنوا، أمّا أولئك فيستطيعون الاقتران، وأخيراً فإن صلَة قرابة معيّنة، تمثل في أحيان كثيرة إشارة خاصّة إلى إلغاء أي زواج آخر.

إذا نظرنا منذ البداية إلى زنى المحارم، فإننا سنندهش لما للمنع من طابع كوني. فالإنسانيّة كلّها تعرف ذلك المنع في صورة ما غامضة ولكن أنماطه تختلف من مكان إلى آخر. ويخضع هذا الشكل من القرابة إلى المنع، مثلما هو حال قرابة الأبناء المتأتي أحدهم من الأب والآخر من الأخت، وعلى العكس، فإنّ أبناء الأخوين - أو أبناء الأختين - وذلك هو الشرط الخصوصي للزواج، لا يمكنهم أن يقترنوا. وتقتصر أكثر الشعوب تحضّرًا على العلاقات بين الأبناء والأهل، وبين الأخ والأخت. ولكن في القاعدة العامة، لدى الشعوب التقليديّة، نجدّ أن الأفراد المختلفين موزّعون إلى فئات متمايزة جدّاً، تقرّر شكل العلاقات الجنسيّة الممنوعة أو المنصوص عليها..

وفضلا عن ذلك، يجب علينا أن نتصوّر وضعيّتين متميّزتين. في الأولى يرى «كلود لفي شتراوس». من خلال عنوان **البنى الأساسية للقرابة**، أنّ الصورة الدقيقة للصلات الدمويّة، هي أساس القواعد المحدّدة لإمكانية الزواج ولعدم مشروعيته في الوقت نفسه. أمّا في الثانية، التي يحددها الكاتب (دون أن يدرسها في الكتاب

1 - Presses Universitaires de France.



الذي نشره) تحت اسم «البنى المعقّدة» Structures complexes، فيتمّ فيها ترك تحديد الشريك «لآليات أخرى، اقتصاديّة أو نفسيّة». تبقى الفئات ثابتة، ولكن إذا كان ذلك يتعلّق دائمًا بتلك الفئات الممنوعة، فإنه لم تعد العادات هي التي تقرّر شكل العلاقة التي يجب فيها اختيار الشريكة (إن لم يكن في صرامة فعلى الأقل اختياريًا). ويبتعد بنا ذلك عن وضعية كنّا قد جرّبناها، ولكن «شتراوس» يتصوّر أن «المحرّمات» لا يمكن تصوّرها بمفردها، وأن دراستها لا يمكن أن تفصل عن دراسة «الامتيازات» التي تكمّلها. ذلك هو دون شك المبرّر الذي جعله يتجنّب «زنى المحارم» L'inceste عنوانًا لكتابه، ويشير بكثير من الغموض إلى المنظومة المتلازمة للمحرّمات والامتيازات - للمعارضات والقواعد.

الأجوبة المقدّمة على الأسئلة التي يطرحها لغز العلاقة الجنسيّة بين الأقارب:

يضع «كلود لفي شتراوس» حالة الطبيعة في مواجهة حالة الثقافة، تقريبًا مثلما تتمّ المقابلة عمومًا بين الإنسان والحيوان: ويقوده ذلك إلى القول في منع زنى المحارم (طبعًا هو يفكر في الوقت نفسه في قواعد الأباعديّة L'exogamie التي تكمّلها) إنه «يمثل المسار الأساسي الذي يكتمل بفضله وبواسطته، بل وفيه خاصّة، المرور من الطبيعة إلى الثقافة.[1]» سنجد في الخوف من العلاقة الجنسيّة بين الأقارب عنصرًا يحددنا كبشر، والمشكل الذي ينبع منه سيكون هو مشكل الإنسان نفسه من حيث هو بضيف ما يتمتّع به من بعد إنسانيّ إلى الحيوانيّة. ونتيجة لذلك فإن كل ما نكُونُهُ Tout ce que nous sommes سيكون في صميم القرار الذي يجعلنا في مواجهة الحرّية الغامضة للعلاقات الجنسيّة والحياة الطبيعية غير الناطقة Informulée للحيوانات. يمكن في إطار اللغة أن نتخيل الطموح الأقصى الذي يجمع الرغبة في انكشاف الإنسان لنفسه، وبالتالي الرغبة في تحمّله للممكن الذي يتيحه له الكون، إلى المعرفة. بل إنه من الممكن أيضًا أن يدحض «لفي شتراوس» نفسه أمام هذه الضرورة القصوى، ليعترف بمحدوديّة خطابه. غير أن الضرورة - أو الحركة - المعطاة في أبسط مسار يقوم به الإنسان، لا يمكنها أن تكونا محدودة، حيث تكون فكرة حلّ لغز زنى المحارم فكرة طموحة بصفة خاصة. تتمثّل نيته في كشف ما لا يتاح إلّا وهو متوار. فكيف «للمرور من الطبيعة

1 - *Structures Elémentaires de la parenté*, p. 30.



إلى الثقافة» ذلك المسار الذي كان يكشف دلالة زنى المحارم في النهاية، أن لا تكون له هو نفسه أهميّة استثنائية؟

وما هو ثابت في حقيقة الأمر، أنه يجب علينا العثور بسرعة على مبرّرات للتواضع: فقد انساق «كلود شتراوس» إلى الحديث عن المسار الخاطئ لأولئك الذين سبقوه على هذه الطريق! وهذا غير مشجّع.

تضفي النظرية الغائية على المنع دلالة الإجراء الوراثي الانتقائي لتحسين النوع Mesure eugénique: ويتعلّق الأمر بوضع النوع في مأمن من مضار الزواج بين أقارب الدم Consanguins. كان لوجهة النظر هذه مدافعين مشاهير (مثل «لويس» Lewis و«مورغان» H. Morgan). ولم يتمّ نشرها إلا في فترة متأخرة: «فهي لم تظهر في أي مكان، قبل القرن الثامن عشر[1] «حسب «لفي شتراوس». ولكنها لا زالت منتشرة. فلا شيء أكثر شيوعًا اليوم من الاعتقاد في السمة المشوّهة لأبناء زنى المحارم. غير أن الملاحظة لم تثبت بتاتًا أمرًا مثل هذا يتأسس على مجرّد شعور بدائي. ومع ذلك فإن الاعتقاد في ذلك لا يزال قويّا.

«ليس منع زنى المحارم - بالنسبة إلى البعض - سوى إسقاط أو انعكاس المشاعر أو النوازع التي تكفي الطبيعة البشرية لتفسيرها بشكل تام على المستوى الاجتماعي». اشمئزاز غريزي! أو فطري كما يقال. لقد سنحت الفرصة لـ«لفي شتراوس» كي يثبت العكس، أي أن يثبت ما يفضحه التحليل النفسي: والمقصود هو ذلك الهوس الكوني (الذي تبيّنه الأحلام أو الأساطير) بعلاقات زنى المحارم Relations incestueuses. فما لم يكن الأمر كذلك، لماذا يعبّر المنع عن نفسه رسميّاً بهذا القدر من الصرامة؟ تنطوي التفسيرات التي هي من هذا القبيل على ضعف أساسي: إن المعارضة التي لم تكن موجودة لدى الحيوان، إذ هي معطاة تاريخيًا باعتبارها نتيجة للتغيرات التي أسّست الحياة الإنسانيّة، لا توجد ببساطة في نظام الأشياء.

وفي الحقيقة، ثمّة تفسيرات تاريخية تستجيب لهذا النقد. فقد رأى كلّ من «مكلينان» McClennan و«سبنسر» Spencer في الممارسات الأباعدية Exogamiques، تثبيتًا تحت تأثير العادة لعادات القبائل المحاربة التي كان الأسرُ لديها هو الوسيلة العاديّة للحصول على الزوجات[2]. ورأى «دوركهايم» Durkheim

---

1 - *Op. cit.*, p.14.

2 - *Op. cit.*, p. 23.



«في التابو، بالنسبة إلى أعضاء العشيرة، وكنتيجة لدم الحيض النسائي، تفسيرًا للمحرّم الذي يمنع النساء عن رجال عشيرتهنّ. مثل هذه التأويلات يمكنها أن تكون مقنعة منطقيًا. ولكن نقطة ضعفها تكمن في حقيقة أن الروابط المبنيّة بهذا الوجه هشّة وإعتباطيّة...[1]. ويمكننا أن نضيف إلى نظريّة «دوركهايم» السوسيولوجية فرضية فرويد التحليلية النفسية التي تضع أساسًا للمرور من الإنسان إلى الحيوان ما يُدّعَى أنه قتل للأب من قبل الإخوة: فحسب فرويد، الإخوة الذين تنتابهم الغيرة إزاء بعضهم البعض، يحافظون في علاقاتهم ببعضهم البعض على المحرّم الذي وضعه الأب لاستخدامه الخاص، وهو تحريمه المساس بأمّهم وبأخواتهم عليهم. وفي حقيقة الأمر فان أسطورة فرويد هذه تطلق العنان للخيال: فهي تتفوق على الأقل على التفسير السوسيولوجي في كونها تعبير عن هواجس فعليّة - حيث يذكر «لفي شتراوس» ذلك بفرح[2]: «فهي - هذه الأسطورة - لا تفلح في تفسير بداية الحضارة، بل في تفسير حاضرها: لا شكّ في أنّ الرغبة في الأمّ أو في الأخت وقتل الأب وتوبة الأبناء لا تتناسب مع أي واقع أو مجموعة وقائع تحتل في التاريخ مكانة محدّدة. ولكنها ربّما تترجم، بصورة رمزيّة، حلمًا هو في الوقت نفسه حلم قديم وباقٍ. ومبدأ هذا الحلم، وقدرته على تشكيل أفكار البشر رغمًا عنها، هي أشياء تتأتّى على وجه الدقّة من حقيقة كون الأفعال التي يستعرضها لم تُقتَرَف أبدًا ومن كون الثقافة كانت دائماً وفي كلّ مكان معارضة لها...[3]».

الدلالة القصوى للتمييزات الظاهرة بين أشكال الزواج المحرّمة وأشكال الزواج الشرعيّة:

بعيدًا عن هذه الحلول القصيرة، التي يكون بعضها وجيهًا وبعضها الآخر سطحيًا، يجب على المرء أن يتمعّن وأن يتحلّى بالصبر. يجب أن لا نستسلم للإحباط بسبب معطيات معقّدة ليس لها في البداية سوى ذلك المعنى اللّاإنساني المزعج.

1 - *Op. cit.,* p. 25.

2 - *Op. cit.,* p. 609-610.

3 - Lévis-Strauss renvoie (*Op. cit.,* p. 609, no 1) à A. Kroeber, «*Totem and Toboo*» *in Retrospect*.



إنّها «تجربة صبر» مضنية، ومن المؤكد أن الأمر يتعلّق بأحد الألغاز الأشدّ غموضًا واستعصاء عن الحلّ إلى حدّ الآن. بل يجب أن نقول إنّها مملّة إلى حدّ الإحباط: فما يقرب من ثلثي كتاب «شتراوس» الضخم مسخّر إلى الدراسة الدقيقة للارتباطات المتعددة التي كانت الإنسانيّة القديمة قد تخيلتها لحل مشكل توزيع النساء، الذي يشكل طرحه ما وجب استخلاصه في النهاية من وضع معقدّ Imbroglio وعبثي لا هدف له.

أنا متأسف لكوني لا أستطيع هنا تجنب الدخول في هذا الوضع المعقّد، فمن المهم أن نخرج فيما يتعلّق بمعرفة الإيروسيّة من غموض جعل النفاذ إلى معناها مستعصيًا.

يقول «لفي شتراوس»: «يجد أفراد الجيل الواحد أنفسهم منقسمين إلى فريقين: من جهة أولى الأقارب (أيّا كانت درجة القرابة) والذين يسمّون فيما بينهم «إخوة «أو» أخوات (أقارب متوازون Parallèles)، ومن جهة ثانية، الأقارب المتأتون من المتجاورين ذوي الجنس المختلف (أيّا كانت الدرجة)، والذين يسمّون بكلمات خاصّة ويكون الزواج فيما بينهم ممكنًا (أقارب متقاطعون cousins croisés)». هذا هو، في بداية الحديث، تعريف لصنف بسيط يبدو أساسيًا. ولكن تمظهراته المختلفة تطرح أسئلة لا حدّ لها. لا بل إن المحور المعطى في هذه البنية الأساسية هو لغز في حدّ ذاته. «سيقال لنا[1]: لماذا وُضعَ حاجزٌ بين أقارب ينحدرون من أقارب الجدّ الواحد من نفس الجنس Collatéraux، والأقارب المنحدرين من جدّ وأحد ذي جنس مختلف، في حين أن علاقة الجوار هي نفسها في الحالتين؟ رغم أن المرور من الواحد إلى الآخر يُحدث الاختلاف العميق بين زنى المحارم المحدّد (حيث الأقارب المتوازون يعتبرون بمثابة إخوة وأخوات) من جهة، ومن جهة أخرى، ليس فقط الزيجات الممكنة، بل حتى تلك التي تكون مطلوبة بين الجميع (طالما أن الأقارب المتقاطعين ينعتون أنفسهم بصفة الزوج الممكن). إن التمييز غير قابل للانسجام مع معيارنا البيولوجي لزنى المحارم..»..

بطبيعة الحال، تتعقد الأمور في كل الاتجاهات ويبدو غالب الأحيان أن الأمر يتعلّق باختيارات اعتباطية ولا قيمة لها: غير أن التمييز الإضافي يكتسي قيمة خاصة في تعدد التمظهرات. ليس هناك فقط إمتياز مشترك للقريب المتقاطع Cousin croisé على القريب المتوازي Cousin parallèle، ولكن أيضاً للقريب المنحدر من نفس

1 - *Op. cit.*, p. 127-128.



الأم Matrilinéaireعلى القريب المنحدر من نفس الأب Patrilinéaire. وأضيف تدقيقًا مبسّطًا على قدر ما أستطيع: بنت عمّي Oncle paternel هي قريبتي الموازية: وفي عالم «البنى الأساسية» هذا، حيث يتواصل سير المعالجة، ثمة احتمال كبير كي لا يُسمح لي بالزواج منها أو أن أكون على علاقة جنسية معها بوجه شرعي: فأنا أعتبرها بمثابة أختي، وأسمّيها أختي. ولكن بنت عمّتي Ma tante paternelle (أخت أبي) التي هي قريبتي المتقاطعة، تختلف عن بنت خالي Oncle maternel: فالأولى هي التي أسمّيها قريبة منحدرة من نفس الأب Patrilinéaire، أمّا الثانية فهي القريبة المنحدرة من نفس الأمّ Matrilinéaire: لدي إمكانية بطبيعة الحال كي أختار الزواج من واحدة أو من الأخرى، فهذا يحدث في كثير من المجتمعات التقليديّة. (بل من الممكن في هذه الحالة أن تكون الأولى التي هي بنت عمتي، هي أيضاً بنت خالي، اذ من المحتمل فعلًا أن يكون هذا الخال قد تزوّج عمّتي - وذلك في مجتمع لا يكون فيه الزواج بين الأقارب المتقاطعين موضوعا لتقييد ثانوي ما، وهو ما يحدث عادة -، عندها أقول عن قريبتي المتقاطعة أنها ثنائيّة Bilatérale). ولكن من الممكن أيضًا أن يكون الزواج من هاتين القريبتين المتقاطعتين محرّم عليّ باعتباره من قبيل زنى المحارم Incestueux. فبعض المجتمعات تسمح بالزواج من بنت أخت الأب (الجانب الأبوي Patrilinéaire) وتمنعه من بنت أخ الأم (الجانب الأمومي Matrilinéaire)، في حين تفعل مجتمعات أخرى العكس[1]. ولكن وضعيّتي قريبتَيّ ليستا متساويتين، ثمة احتمال أن أشهد رفع المحرّم بيني وبين الأولى ولكن الاحتمال أضعف إذا كنت أريد الزواج من الثانية.» فإذا أخذنا في الإعتبار مدى انتشار هذين الشكلين من الزواج الأحادي، سنلاحظ أن الصنف الثاني يتفوّق كثيرًا على الأوّل [2]»

تلك إذن في المقام الأوّل، علاقات القرابة الدمويّة Consanguinité التي توجد في أساس المحرّم أو في أساس إباحة الزواج.

من البديهي أنه بتدقيق معاني الكلمات على هذا الوجه، سيزداد المشهد بالأحرى غموضًا. فلا يتعلّق الأمر فقط بكون الاختلاف شكلي بين هذه الصور المتميّزة من القرابة، اختلاف لا معنى له، ولا يتعلّق الأمر فقط بأننا بعيدين عن الخصوصية الواضحة التي تقيم تعارضًا بين أهلنا وأخواتنا وبين بقية الناس، ولكن تلك الصور تؤثّر بحسب الأماكن بهذه الطريقة أو بطريقة مضادة!! نحن ننساق

---

1 - *Op. cit.*, p. 544

2 - *Ibid.*



مبدئيا نحو البحث على صعيد خصوصية الكائنات موضوع السؤال- أي إلى النظر في الوضعية المناسبة لكل كائن، من جهة السلوكيات الأخلاقية: **في علاقاتها** ببعضها وفي **طبيعة** هذه العلاقات - عن مبرّر المحرّم الذي يتسلط عليها. ولكنّ ذلك يدعونا إلى العدول عن إتباع هذه الطريق. لقد بيّن «لفي شتراوس» هو نفسه إلى أيّ حدّ تكون هذه الاعتباطية المؤكّدة محبطة بالنسبة الى علماء الاجتماع. فهم «لا يقبلون بسهولة أن يزيدهم زواج الأقارب المتقاطعين ذلك اللغز الإضافي للاختلاف بين بنت أب الأم وبنت أخت الأب، بعد أن طرح عليهم لغز الاختلاف بين الأبناء المنحدرين من الجد ذو نفس الجنس والأبناء المنحدرين من الجد ذو الجنس المختلف...[1]»

ولكن الكاتب يبرز الطابع المعقّد لهذا اللغز من أجل حلّة بشكل أفضل.

يتعلّق الأمر بالتوصّل إلى معرفة ما هو المستوى الذي يكون فيه لتمييزات ليس لها مبدئيًا أية أهميّة ولكن لها مع ذلك نتائج محدّدة. وإذا كانت بعض النتائج تختلف، بحسب دخول هذه الفئة أو تلك في مجال التأثير، فإن معنى تلك التمييزات سيظهر. لقد بيّن «لفي شتراوس» وجود دور لنسق تبادليّ توزيعي Un système d'échange distributif في المؤسّسة التقليدية للزواج. فالحصول على امرأة كان يعتبر بمثابة الحصول على ثروة. بل إن قيمتها كانت مقدّسة: حيث يطرح توزيع الثروات المتمثلة في مجموع النساء، مشاكل حيويّة، يفترض أن تحلّها قواعد محدّدة. ويبدو أنه لم يكن بإمكان فوضى مثل التي تهيمن على المجتمعات الحديثة، أن تحلّ هذه المشاكل. فلا شيء سوى مسالك لتبادلات تكون فيها الحقوق محدّدة سلفًا، يمكنه أن يقود، بشكل سيّء أحيانًا ولكن بشكل حسن في غالب الأحيان، إلى توزيع متوازن للنساء بين الرجال.

قواعد الأباعدية Exogamie، هبة النساء وضرورة وجود قاعدة من أجل توزيعهنّ بين الرجال:

لا يمكننا أن نُخضع أنفسنا بسهولة إلى منطق الوضعيّة التقليديّة. فلا يمكننا في هذا لاسترخاء الذي نحن فيه، أي في هذا العالم من الإمكانيات المتعددة واللّامحدّدة، أن نتمثل التوتر الكامن في حياة الجماعات المحدودة التي تمزّقها الصراعات. فلا بدّ من جهد لكي نتخيّل القلق الذي يستجيب له ضمان القاعدة.

---

1 - *Op. cit.*, p. 545



وبهذا الوجه يجب علينا أن نحذر من تخيل صلات خفية Tractations مماثلة لتلك التي يكون موضوعها الثروة في أيامنا هذه. وحتى في أسوأ الحالات فإن الفكرة التي تثيرها صيغة من قبيل «الزواج بالصداق Mariage par achat» هي أبعد ما يكون عن الواقع البدائي حيث لم يكن للتبادل، طابع العملية المحدودة التي لا تخضع إلا لقاعدة المصلحة مثلما هو الحال في أيامنا هذه.

لقد أعاد «شتراوس» تنزيل بنية مؤسّسة مثل الزواج في الحركة الشاملة للتبادلات التي تحرّك المجتمعات التقليديّة. فهو يحيلنا إلى «خلاصات العمل الممتاز **محاولة لفهم الهبة** Essai sur le don» ويقول أنّ «موس» Mauss «أراد في هذه الدراسة التي أصبحت اليوم مرجعًا، أن يبين أوّلًا أن التبادل يتجسّد في المجتمع البدائي، في شكل هِبات Dons متبادلة أكثر ممّا هو معاملات Transactions، وفي مستوى ثانٍ، هو أراد أن يبيّن أن هذه الهِبات المتبادلة تحتلّ مكانة في هذه المجتمعات أكثر أهمية من مكانتها في مجتمعنا أو أخيرًا هو أراد بيان أن هذا الشكل البدائي للتبادلات ليس له فقط طابع اقتصادي، أو ليس له جوهريًا، ولكنه أمام ما يسميّه «ظاهرة اجتماعيّة شاملة»، بمعنى أنه يتميّز في الوقت نفسه بدلالة اجتماعيّة ودينية، سحرية واقتصادية، ومفيدة Utilitaire وعاطفية Sentimentale وحقوقيّة وأخلاقيّة[1]»

ثمة مبدأ سخاء يتحكّم في هذه الأنواع من التبادلات التي تكتسي طابعًا احتفاليًا دائمًا: فبعض الثروات لا يمكن أن تخصّص لاستهلاك خاص أو مفيد. إنّها بشكل عامّ ثروات مخصصة للترف. وحتى في أيامنا هذه، تستخدم هذه الثروات بشكل أساسي في الحياة الاحتفالية. إنّها مخصصة لهدايا ولحفلات استقبال، أو لأعياد، ينطبق هذا مثلًا على مشروب «الشمبانيا». فهو يُستهلك في مناسبات معيّنة، حيث يقع إهداؤه حسب العرف. وبطبيعة الحال، يكون كل مشروب «الشامبانيا» القابل

---

1 - *Op. cit.*, p. 66

لقد تمّت إعادة طبع محاولة لفهم الهبة *L'Essai sur le don* الذي كتبه «مارسال موس» والذي صدر جزئه الأوّل في *Année Sociologique*, 1963-1924، في الفترة الأخيرة، وكان ذلك في المرحلة الأولى في مجلّد أوّل يجمع بعض كتابات السوسيولوجي الكبير الراحل، تحت عنوان: السوسيولوجيا والانثربولوجيا *Sociologie et Anthropologie* (Presses Universitaires de France, 1950) وفي (Ed. de Minuit, 1949) *La Part Maudite* كنت قد استعرضت مطوّلا مضمون *L'Essai sur le don* حيث رأيت على الأقل مبدأ لإقحام وجهة نظر جديدة، بل ربما تصور لأساس جديد للاقتصاد.



للاستهلاك موضوعًا لعمليات بيع وشراء: إذ يُدفع ثمن القوارير إلى المنتجين. ولكن في اللحظة التي يُشرّبُ فيها، فإنه لا يشرب من قبل من دفع ثمنه إلّا في جزء منه. هذا على الأقل هو المبدأ الذي يتحكّم في استهلاك ثروة ذات طبيعة احتفالية ويدلّ مجرّد حضورها على لحظة غير اعتيادية، ثروة «يجب» أو «يُفترضُ» فيها أن تُصرّفَ بحرّيّة، أو بعبارة أدق، دون حدود، بهدف الاستجابة إلى تطلّع نابع من أعماق النفس.

تستوحي أطروحة «شتراوس» مضمونها من هذه الاعتبارات: الأب الذي سيتزوج من ابنته، والأخ الذي سيتزوج من أخته سيكونان مثل مالك «الشامبانيا» الذي لن يستضيف أبدا أي صديق، والذي سيشرب بمفرده قبو الخمر الذي يملكه. يجب على الأب أن يقحم ثروته المتمثلة في ابنته والأخ ثروته المتمثلة في أخته في دورة التبادل الاحتفالي: عليهما تقديمها في شكل هبة، ولكن هذه الدورة تفترض مجموعة من القواعد المقبولة في مكان محدّد مثل قواعد لعبة ما.

لقد صاغ «كلود لفي شتراوس» في صورة مبدئية تلك القواعد التي تتحكم في هذا النسق التبادلي الذي يفلت جزئيًا من المصلحة الخالصة. هو يقول «إن الهدايا[1] يتم فعلًا تبادلها في نفس اللحظة مقابل ثروات مكافئة لها، أو هي تقبل من قبل المنتفعين بها كدَين عليهم لكي يقوموا بردّه في مناسبات قادمة بهدايا مقابلة تتجاوز قيمتها غالبًا قيمة الهدايا السابقة ولكنها تتيح بدورها حق الحصول على هبات جديدة في وقت لاحق تتجاوز هي الأخرى روعة الهدايا التي سبقتها». يجب أن نستخلص من ذلك بشكل رئيسي أن الهدف المرجوّ من هذه العمليات ليس «الحصول على أرباح أو امتيازات ذات طبيعة اقتصادية». بل يصل جنون السخاء أحيانًا إلى حدّ تدمير الأشياء المهداة. فمجرّد التدمير يفرض هنا هيبة كبيرة. إن إنتاج الأشياء الثمينة التي يكون معناها الحقيقي هو شرف ورفعة من يمتلكها، أو من يتلقاها كهدايا أو يعطيها هو في حدّ ذاته تدمير للعمل المفيد (إنه نقيض الرأسمالية التي تراكم نتائج العمل الخالق للمنتجات الجديدة): فتسخير بعض المواضيع للتبادلات الاحتفالية يسحبها من مجال الاستهلاك المنتج.

إذًا كنّا نريد التطرّق إلى الزواج بالمبادلة، فلا بدّ من التأكيد على هذا الطابع المتعارض مع الرّوح المركنتيلي - أي المتعارض مع المساومة Marchandage

---

1 - *Op. cit.*, p. 67



ومع حساب المصلحة -. ويشارك زواج الصّداق Mariage par achat [1] هو نفسه في هذه الحركة: ليس ذلك، كما يقول «شتراوس»[2]، «سوى وجه من وجوه هذا النسق الأساسي الذي حلّله موس Mauss..».. هذه الأشكال من الزواج هي بالتأكيد بعيدة عن تلك التي نرى فيها إنسانيّة الاتحاد L'humanité des unions فنحن نريد اختيارًا حرًا من الجهتين. ولكنها لا تضع النساء في مستوى التجارة وحساب المصلحة. إنّها تضعها في جانب الاحتفالات. فدلالة المرأة المتاحة للزواج تقترب، رغم كل شيء، من دلالة «الشامبانيا» في تقاليدنا اليوم. وحسب «شتراوس». لا تظهر النساء في الزواج «للوهلة الأولى في صورة علامة ذات قيمة اجتماعية ولكن بمثابة مثير طبيعي[3] Simulant naturel». وكان «مالينوفسكي» Malinowski قد بيّن أنه «حتى بعد الزواج، يكون دفع «المابيلا» Mapula من قبل الرّجل في جزر التروبريان Trobriand بمثابة أداء مقابل مخصّص لتعويض الخدمات التي تقدمها المرأة في شكل متع جنسية...[4]»

وبهذا الوجه تتجلّى النساء بشكل أساسي باعتبارهن مخصّصات **للعطاء** الذي يُفهمُ في المعنى الدقيق للكلمة، أي في معنى الزخم Effusion: يجب أن يكُنّ بالتالي، مواضيعًا للسخاء من قبل أهلهنّ الذين يمتلكنهنّ. هؤلاء الأهل يجب أن **يهبنهنّ**، ولكنّ في عالم يكون فيه كل فعل سخاء جزءًا من دورة سخاء شاملة. فإذا وهبت ابنتي سأتلقّى امرأة أخرى لإبني (أو لحفيدي). ويتعلّق الأمر إجمالًا، عبر مجموع محدود يؤسسه السخاء، بتواصل عضوي Communication organique متفق عليه مسبقًا، مثلما هي الحال في الحركة المتنوّعة لرقصة أو لعملية تناغم Orchestration. فما يقع نفيه في منع زنى المحارم هو نتيجة لعملية **إثبات**. فالأخ الذي يهب أخته لا ينفي قيمة الإتحاد الجنسي مع من تكون قريبة له بقدر ماهو يثبت القيمة الأكبر للزيجات التي توحّد هذه الأخت مع رجل آخر، أو توحّده

1 -. الزواج بالشراء Mariage par achat هو زواج الصّداق الذي يذكره الكاتب هنا: وهو شكل الزواج الشائع في مجتمعاتنا ويتمثل في أن يطلب الرجل بنت رجل ما، فيصدقها بصداق يكون مقداره محدّدًا ومتفقا عليه. وهو يختلف عن أشكال أخرى معروفة تاريخيًا مثل زواج السّبي (أن يتزوّج الرجل المحارب من إحدى النساء اللواتي يتمّ سبيهن) أو زواج الإماء... الخ. (المترجم).

2 - *Op. cit.,* p. 81,

3 - *Op. cit.,* p..82,

4 - *Op. cit.,* p. 81.



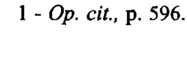
هو نفسه مع امرأة أخرى. هناك في التبادل الذي يكون أساسه السخاء تواصل أكثر عمقًا وفي كل الحالات أوسع نطاقًا، أكثر ممّا يوجد في المتعة المباشرة. وبأكثر دقة، تفترض الاحتفالية إثارة الحركة، أي نفي الإنطواء على الذات، بمعنى أن القيمة الأسمى قد تمّ تخليصها من حساب المصلحة الذي يتوخاه الإنسان البخيل والذي هو رغم ذلك حساب منطقي. فالعلاقة الجنسيّة هي نفسها تواصل وحركة، وهي تكتسي طابع الاحتفال، وتثير منذ البداية حركة خروج لكونها تمثل في جوهرها تواصلا[1].

بقدر ما تتحقق الحركة العنيفة للحواس، بقدر ما تقتضي تراجعًا Recul، وإعراضًا عن ذلك التراجع الذي لا يمكن لأحد بغيابه أن يقفز بعيدًا. ولكن التراجع هو نفسه يقتضي قاعدة تنظّم الجولة وتضمن له الارتداد Rebondissement.

الامتيازات الحقيقية لبعض علاقات القرابة على صعيد التبادل بالهبة:

صحيح أن «لفي شتراوس» لا يؤكد على هذا المنحى، بل يلحّ على العكس، على سمة مغايرة كثيرًا يمكنها ربما أن تتوافق مع قيمة النساء ولكنها مقابلة لها تمامًا، أي مع قيمتها المادّية. يتعلّق الأمر في رأيي بسمة ثانويّة، وما لم يكن ذلك في اشتغال النسق حيث يفترض أن يتغلب الثقل غالبًا، فهو يكون على الأقل في لعبة العواطف التي تثير في الأصل حركته. ولكن ما لم يكن ذلك قد أُخذَ في الاعتبار، سوف لن ندرك مستوى التبادلات المنجزة فقط، بل إن نظرية «شتراوس» نفسها ستظل غير واضحة المعالم، وسوف لن تظهر النتائج العملية للنسق بشكل كامل.

ليست هذه النظرية إلى حدّ الآن سوى فرضية وجيهة. إنّها تُغري. مع أنه يبقى أن نعثر على معنى هذه الفسيفساء من المحرّمات المتنوّعة، أي على المعنى الذي يمكن أن يكون للإختيار بين أشكال من القرابة تكون اختلافاتها تافهة ظاهريًا. فقد اهتمّ بها «شتراوس» من أجل فكّ الغموض عن الآثار المتنوّعة التي تحدثها على مختلف أشكال القرابة، لقد أراد بذلك أن يضع أساسًا صلبًا لفرضيّته. لقد آمن من أجل هذا الهدف، بالارتكاز على هذه السمة الأكثر وضوحًا للتبادلات التي تابع حركاتها.


1 - *Op. cit.*, p. 596.



وفي الحقيقة، تتقابل السمة المغرية لقيمة النساء التي تحدثت عنها في المقام الأوّل (والتي يتحدث عنها «شتراوس» نفسه دون إلحاح كبير) مع المصلحة المادية التي يمكن حسابها عبر الخدمات، والتي يمثلها امتلاك المرأة بالنسبة إلى الزوج.

لا يمكن لأحد أن ينفي هذه المصلحة ولا أعتقد بذلك أنه بالإمكان متابعة حركات تبادل النساء بشكل جيّد دون رؤية ذلك. سأحاول لاحقًا بلورة التناقض البديهي بين وجهتي النظر. وعلى العكس ليست طريقة النظر التي اقترحها غير قابلة للتوافق مع تأويل «لفي شتراوس». ولكن عليّ قبل ذلك أن أؤكّد على السمة التي يؤكد عليها هو نفسه:»... كما لاحظنا ذلك في غالب الأحيان[1]، يكشف الزواج في أغلب المجتمعات البدائية (مثلما هو الأمر، بدرجة أقل في أوساط الفئات الريفية من مجتمعنا) عن... أهمية اقتصاديّة. فالاختلاف بين الوضع الاقتصادي للأعزب والمنزلة الاقتصادية للمتزوّج في مجتمعنا ينحصر تقريباً في كون الأوّل مضطرّ باستمرار إلى تغيير خزانة ملابسه[2]. الوضع مختلف في الجماعات التي يكون فيها إشباع الرغبات الاقتصادية مرتكزًا كليّا على الشراكة الزوجية وعلى تقسيم العمل بين الجنسين. فلا يتعلّق الأمر فقط بأن الرجل والمرأة لا يتمتّعان بنفس الاختصاصات التقنية حيث يكون كلّ منهما تابعًا للآخر في صناعة الأشياء الضرورية للمهامّ اليومية، ولكنه يتعلّق أيضًا بكونهما ينشغلان كل على حدة بإنتاج أنماط مختلفة من الغذاء. فالغذاء المتكامل والمنتظم خاصة، يخضع إلى هذه «التعاونية الإنتاجية» الحقيقية التي تشكلها الأسرة. وتنطوي وضعية اضطرار شاب إلى الزواج على جزاء ما. فإذا قام مجتمع ما بتنظيم سيّء لتبادل النساء، سينتج عن ذلك فوضى حقيقية. ولهذا السبب فانه لا يجب من جهة أن تترك العملية للصدفة، فهي تنطوي على قواعد تنظم المعاملة بالمثل، ومن جهة أخرى، لا يستجيب نسق التبادل أيا كانت درجة اكتماله، لكل الحالات، فينتج عن ذلك انزياحات وتغيرات معهودة.

---

1 - *Op. cit.*, p. 48.

2 – ثمة حول هذه النقطة مبالغة واضحة: ففي أيامنا هذه تختلف الوضعيات كثيرًا بحسب الحالات. وبالمثل، يمكننا أن نتساءل إن كان مصير الأعزب بالنسبة إلى البشر القدامى أنفسهم، مطابقًا دائمًا لحقيقته. يبدو لي شخصيا أن نظرية «لفي شتراوس» مرتكزة بشكل رئيسي على «السخاء la générosité»، رغم أنه من المؤكد أن «المصلحة» تعطي الظواهر وزنها الحقيقي.



إن الوضعية المبدئيّة هي دائمًا نفسها وهي تحدد الوضعية التي يجب أن يكفلها النسق في كل مكان.

بطبيعة الحال، «ليست السمة السلبية سوى السمة غير المهذبة Fruste للمنع[1]». فمن المهمّ في كل مكان تحديد مجموعة من الواجبات تثير حركات المعاملة بالمثل أو دورة التبادل. «الجماعة التي يُحرّمُ فيها الزواج توحي في الوقت نفسه بمفهوم جماعة أخرى... يكون الزواج فيها، بحسب الحالات، مجرّد أمر ممكن أو لا يمكن تجنّبه، إن منع الاستخدام الجنسي للبنت أو للأخت يرغم على إعطاء البنت أو الأخت لرجل آخر وفي الوقت نفسه يخلق حقًا في البنت أو الأخت لهذا الرجل الآخر. وبهذا الوجه يكون لكل الشروط السلبية للمنع مقابلًا إيجابيًا[2]». و« انطلاقًا من اللحظة التي أمنع فيها نفسي من استخدام امرأة تصبح... متاحة لرجل آخر، يمتنع رجل آخر في مكان ما عن امرأة تصبح، بذلك، متاحة لي[3]».

لقد كان «فرازير» Frazer سبّاقًا لإدراك أن «زواج الأقارب المتقاطعين ينبع بطريقة بسيطة ومباشرة وفي مسار طبيعي تمامًا، من تبادل الأخوات بهدف الزيجات الداخلية Intermariages[4]». ولكنه لم يستطع بالانطلاق من ذلك إعطاء تفسير عام، ولم يستثمر السوسيولوجيون تصوّرات هي مع ذلك مقنعة. ففي الوقت الذي لا تخسر الجماعة ولا تكسب شيئًا في زواج الأقارب المتوازين، يتيح زواج الأقارب المتقاطعين التبادل بين جماعة وأخرى: وبالفعل فإنه في الظروف العاديّة، لا تنتمي القريبة Cousine إلى نفس الجماعة التي ينتمي إليها قريبها Son cousin. وبهذا الوجه «تتشكّل بنية تبادلية يجب بموجبها على المجموعة التي كسبت أن تردّ بالمثل، ويمكن بموجبها للمجموعة التي تنازلت أن تشترط...[5]». «ينحدر الأقارب المتوازون فيما بينهم من عائلات توجد في نفس الوضعية الشكلية، التي هي وضعية توازن ستاتيكي، في حين أن الأقارب المتقاطعين ينحدرون من

---

1 - *Op. cit.*, p.64.
2 - *Ibid.*
3 - *Op. cit.*, p. 65.
4 - *Op. cit.*, p. 176.
5 - *Op. cit.*, p. 178.



عائلات توجد في وضعيات شكلية متعارضة، أي في حالة لا توازن ديناميكي البعض بالنظر إلى البعض...[1]».

وبهذا الوجه ينحلّ لغز الاختلاف بين الأقارب المتوازين والمتقاطعين في الاختلاف بين حلّ محفّز Propice على التبادل وحلّ آخر ينزع فيه الجمود إلى التغلّب. ولكن ليس لدينا في مجرّد هذا التعارض، سوى تنظيم ثنائي حيث يتصف التبادل بأنه محدود. أمّا إذا كان هناك أكثر من فريقين في اللعبة، نمرّ بذلك إلى **التبادل المعمّم**.

وفي **التبادل المعمّم**، يتزوّج رجل هو A بزوجة هي B، ورجل هو B بامرأة هي C، ورجل هو C بامرأة هي A (ويمكن للنسق أن يمتدّ أكثر). في هذه الظروف المختلفة، بمثل ما كان تقاطع الأقارب يعطي الصورة المفضلة للتبادل، فإنّ زواج الأقارب الأموميين يعطي لأسباب متعلقة بالبنية إمكانيات مفتوحة للتسلسل اللامتحدد. يقول «شتراوس»[2] إنه «يكفي أن تعلن مجموعة إنسانيّة ما قانون الزواج من بنت أخ الأم لكي تنتظم في كل الأجيال وبين كل السلالات دورة تبادلية شاسعة، متناغمة جدّا وحتمية مثل القوانين الفيزيائية أو البيولوجية، في حين أن الزواج من بنت أخت الأب لا يمكنه أن يمدّ سلسلة التبادلات الأمومية، أنه لا يستطيع أن يدرك بشكل حيوي هدفًا مرتبطًا دائمًا بالحاجة إلى التبادل، وبامتداد العلاقات والقوة.»

المعنى الثانوي للسمة الاقتصادية لنظرية «لفي شتراوس»:

لا يجب أن نندهش من السمة الملتبسة لنظرية «لفي شتراوس». فمن جهة يثير التبادل، أو بالأحرى هبة النساء، مصالح من يقوم بالهبة - ولكنه لا يهب إلاّ مع الالتزام بالرّد. ومن جهة أخرى يرتكز هذا التبادل على السخاء. يستجيب ذلك إلى السمة المضاعفة «للهبة - التبادل»، أي للمؤسّسة التي وقعت تسميها **بالبوتلاتش** potlatch: **فالبوتلاش** هو في الوقت نفسه تجاوز للحساب وقمّة له: ولكن ربّما كان من المؤسف أن «شتراوس» لم يركّز كثيرًا على العلاقة بين **بوتلاتش** النساء وطبيعة الإيروسيّة.

1 - *Ibid.*

2 - *Op. cit.*, p. 560.



فتشكل الإيروسيّة ينطوي على تداول بين الانجذاب Attrait والرعب L'horreur، أي بين الإثبات والنفي. صحيح أن الزواج يبدو غالب الأحيان في الوضع المقابل للإيروسيّة. ولكنّنا نعتبره كذلك بسبب سمة قد تكون ثانوية. فمن الممكن أن نرى أنه عندما تشكلت القواعد التي تتحكم في الحواجز وفي رفعها، كانت في الوقت نفسه تحدد شروط النشاط الجنسي بالفعل. ويبدو أن الزواج هو ما بقي من زمن كانت فيه العلاقات الجنسيّة خاضعة إليه بشكل جوهري. فهل كان بالإمكان أن يتشكلّ نظام صارم للمحرّمات ولرفع المحرّمات ما لم يكن هناك غايات أخرى سوى التأسيس المادّي لعشّ زوجية؟ كل شيء فيما يبدو يدلّ على أن لعبة العلاقات الحميميّة قد تمّ تصوّرها في إطار هذه الأنظمة. فما لم يكن الأمر كذلك، كيف سنفسّر حركة الامتناع عن الأقارب المضادة للطبيعة؟ يتعلّق الأمر بحركة خارقة للمعتاد تستوعب الخيال، أي بضرب من الثورة الباطنيّة يفترض أنها قوتها كانت كبيرة، باعتبار أن مجرد التفكير في الاختراق، يجعل الرعب يستبدّ بالذات. من المؤكد أنها الحركة التي كانت أصل بوتلاتش النساء، أي أصل الأباعدية Exogamie أو قل أصل الهبة المفارقيّة لموضوع الرغبة. لماذا وُجد جزاء Sanction، هو جزاء المحرّم، فرض نفسه بهذه الدرجة من القوّة – وفي كل مكان – ما لم يكن قد تعارض مع دافع يعسر الانتصار عليه مثل دافع النشاط الجنسي؟ وبالمثل، ألم يكن موضوع المحرّم قد نُذر إلى الرغبة بفعل المحرّم نفسه؟ ألم يكن كذلك على الأقل في البداية؟ وبما أن المحرّم من طبيعة جنسية، فإنه يؤكد فيما يبدو القيمة الجنسيّة لموضوعه. أو قل بالأحرى أنه قد أعطى قيمة إيروسيّة لموضوعه. هنا يكمن ما يجعل الإنسان معارضًا للحيوان، لقد كان القيد الذي يوضع للحدّ من النشاط الحرّ، يهب قيمة جديدة للدافع الحيواني الذي لا يمكن مواجهته. فلا تتجلى العلاقة بين زنى المحارم والقيمة المغرية Obsédante للحياة الجنسيّة بالنسبة إلى الإنسان بسهولة، ولكن هذه القيمة موجودة ويجب بالتأكيد أن ترتبط بوجود المحرّمات الجنسيّة، منظورًا إليها بشكل عام.

بل تبدو لي حركة التناسب هذه جوهريّة بالنسبة إلى الإيروسيّة. وإذا أصغينا إلى «لفي شتراوس». يبدو لي أنها تمثل أيضًا المبدأ الذي ترتكز عليه قواعد التبادل المرتبطة بمنع زنى المحارم. وتكون الصلة بين الإيروسيّة وهذه القواعد في العادة صعبة الإدراك بسبب أن موضوع هذه القواعد هو الزواج، وكما قلنا، بسبب أن الزواج والإيروسيّة متعارضان غالب الأحيان. لقد أصبحت سمة الشراكة الاقتصادية بهدف التوالد هي السمة الغالبة في الزواج. تستطيع قواعد



الزواج عندما تكون فاعلة **أن تجعل** كل أوجه الحياة الجنسيّة موضوعها الرئيسي. ولكن يبدو أنه لم يعد لها في النهاية سوى معنى توزيع الثروة، حيث اكتسبت النساء تلك الدلالة الضيّقة لخصوبتهنّ ولعملهنّ.

غير أن هذا المسار المتناقض كان معطى منذ البداية. فلم يتسنّ للحياة الإيروسيّة أن تنظم إلّا لفترة محدّدة. **كان أثر القواعد في النهاية هو استبعاد الإيروسيّة إلى خارج نطاق القواعد.** وبمجرّد أن انفك الارتباط بين الإيروسيّة والزواج، اكتسى هذا الزواج قبل كل شيء معنى مادّيا كان «لفي شتراوس» على حق عندما أكد على أهميّته: فالقواعد التي تهدف الى توزيع النساء- مواضيع الرغبةFemmes-objets de convoitise تضمن قسمة النساء – قوّة العمل Femmes-forces de travail.

لا تقدّم أحكام «لفي شتراوس» إلا سمة جزئية عن المرور من الحيوان إلى الإنسان، والحال أنه يجب تصوّر ذلك في مجموعه:

يبدو أن مذهب «لفي شتراوس» يستجيب –عبر تدقيق مذهل – إلى الأسئلة الرئيسية التي تطرحها السمات الغريبة التي يتميّز بها غالب الأحيان محرّم زنى المحارم في المجتمعات القديمة.

ولكن إن لم يختصر الغموض الذي تحدثت عنه أثره الأبعد، فهو على الأقل يختصر أثره المباشر. ما هو أساسي فيه معطًى في نشاط تبادلي، أي في «ظاهرة اجتماعية شاملة» «Un fait social total»، حيث أن ما يكون مركز الاهتمام هو الحياة بشكل عام. ورغم ذلك، فإن التفسير الاقتصادي يتواصل من جزء إلى آخر، كما لو أنه يجب أن يقوم بمفرده. أنا لا أميل مبدئيًا إلى الاعتراض على ذلك. ولكن في البداية، ما يكون فيه النشاط الاقتصادي معطى كأساس إنما هو قواعد زنى المحارم، وليست تحديدات التاريخ. وإذا لم يقم الكاتب هو نفسه بتوضيح السمة المقابلة، فأنا أريد أن يقوم هو نفسه بالتحفّظات الضروريّة. يبقى أن نراقب عن بعد ذلك المجموع وهو يتشكل من جديد. لقد شعر «لفي شتراوس» هو نفسه بضرورة رؤية شاملة: وهو يقدّمها في الصفحات الأخيرة من الكتاب، ولكنّنا لا نستطيع أن نعثر فيها سوى على إشارة. لقد قام بتحليل السمة المنعزلة بدقة متناهية، ولكن تحليل السمة العامة حيث تندرج هذه السمة المنعزلة بقي في مستوى



المحاولة. من المحتمل أن يكون ذلك نتيجة للخوف من الفلسفة[1] المهيمنة، ولأسباب وجيهة دون شك، نتيجة للخوف من الفضاء العلمي. ويبدو لي مع ذلك أنه من الصعب مقاربة المرور من الطبيعة إلى الثقافة عبر التموقع في حدود العلم الموضوعي الذي يعزل ويجرّد رؤاه. ودون شك، تكون الرغبة في هذه الحدود ملموسة في فعل الكلام ليس عن الحيوانيّة، بل عن الطبيعة، وليس عن الإنسان بل عن الثقافة. يتعلّق الأمر بالتحوّل من رؤية مجرّدة إلى أخرى. وبإلغاء اللحظة التي تُدفَعُ فيها الكينونة في مجموعها في عملية تغيّر. ويبدو لي أنه من الصعب إدراك هذا المجموع في حالة، أو في حالات يقع إحصاؤها الواحدة بعد الأخرى حيث لا يمكن عزل التغيّر المعطى في ظهور الإنسان عن صيرورة الكينونة بشكل عام، أي عمّا يكون في الميزان عندما يتعارض الإنسان والحيوانيّة في تمزّق يكشف مجموع الكينونة الممزقة. وبلغة أخرى، لا نستطيع أن ندرك الكينونة إلّا في التاريخ: أي في التغيّرات وفي عمليات المرور من حالة إلى أخرى وليس في الحالات المتتالية منظورا إليها كل واحدة على حده. لقد قام «لفي شتراوس» من خلال التطرق إلى الطبيعة والثقافة، بترصيف Juxtaposition التجريدات، والحال أن المرور من الحيوان إلى الإنسان لا يتضمّن الحالات الصوريّة فقط، ولكن الحركة التي يتعارضان خلالها.

الخصوصيّــة الإنسانيّــة:

يمثل ظهور العمل، وكذلك المحرّمات التي يمكن إدراكها تاريخيًا، ودون شك على الصعيد الذاتي، ظهور حالات كراهية دائمة وغثيان لا يمكن مقاومته، سمات تتعلّق بتعارض الحيوان والإنسان إلى درجة أن الأمر بديهي بالرغم من الزمن البعيد الذي يفصلنا عن الحدث. واتخذ هنا مبدأ حقيقة لا تثير الكثير من الجدل: ألا وهي أن الإنسان هو الحيوان الذي لا يقبل المعطى الطبيعي ببساطة، إنه الحيوان الذي ينفي هذا المعطى الطبيعي. وهو بهذا الوجه يغير العالم الطبيعي الخارجي، ويستمدّ منه أدوات ومواضيعَ مصنوعة تُشكّلُ عالمًا جديدًا هو العالم

---

1 - لا يبدو لي أن «كلود لفي شتراوس» يشارك في هذا الشعور بالخوف. ولكنّني لست متأكدًا أنه يدرك كل نتائج المرور من الفكر الذي يقدم موضوعًا جزئيًا ومعزول اصطناعيا (إنه العلم)، إلى الفكر المسخّر للمجموع، أي لغياب الموضوع، الذي تدفع إليه الفلسفة (ولكن تحت اسم الفلسفة، ليس هناك غالبا سوى طريقة أكثر اتساعًا - محفوفة أكثر بالمخاطر - لمقاربة الأسئلة الجزئية).



الإنسانيّ. وبالتوازي مع ذلك يقوم الإنسان بنفي نفسه، إنه يُهذّب نفسه، فيرفض مثلًا أن يطلق العنان لإشباع الحاجات الحيوانيّة التي لا يتحفّظ عليها الحيوان. لا بدّ من الإقرار أيضاً بترابط عمليتي النفي اللتين يقوم بهما الإنسان من جهة للعالم المعطى، ومن جهة أخرى لحيوانيّته الخاصّة. فلا يحق لنا إعطاء الأسبقية لعمليّة على الأخرى، أو أن نبحث فيما إذا كانت التربية (التي تتجلّى في صورة محرّمات دينيّة) هي نتيجة للعمل، أو أن العمل هو نتيجة لطفرة أخلاقية. ولكن طالما وُجد الإنسان، فإنه يوجد عمل من جهة، ونفي لحيوانيته بواسطة المحرّم من جهة أخرى.

ينفي الإنسان حاجاته الحيوانيّة بشكل جوهري، تلك هي النقطة التي تتعلق بها أغلب المحرّمات التي تبدو كونيّتها مدهشة والتي يبدو أنها تسير تلقائيًا بشكل تامّ بوجه لا يثير أي تساؤل. صحيح أن الإتنوغرافيا تدرس التابو Tabou المتصل بدم الحيض، وهو ما سنعود إليه لاحقًا، ولكنّ عندما يقول «التوراة» عن «آدم» و«حوّاء» أنهما التقيا عاريين للوهلة الأولى، فإنه يقدّم صورة جزئية (صورة محرّم العري) عن محرّم النجاسة العام. ولكن لا أحد يتكلم عن رعب الإفرازات الجسميةExcréta، التي هي حقيقة الإنسان بصورة جوهريّة. فليست القواعد المتصلة بإفرازاتنا النجسة موضوعًا لأي انتباه واع من قبل الكهول وهي غير مذكورة في جملة التابوهات. توجد إذن طريقة جدّ سلَبية للمرور من الإنسان إلى الحيوان إلى درجة أن لا أحد يتكلّم عنها. نحن لا نعدّها من بين ردود الأفعال الدينيّة للإنسان، غير إننا نرى فيها التابوهات الأكثر عبثية. وحول هذه النقطة، يكون النفي جدّ مكتمل إلى درجة أنّنا نعتبر أن الإقرار بشيء تكون له قيمة في ذلك أمرًا مزعجًا.

ولكي نبسّط الأمور، لن أتحدّث الآن عن السمة الثالثة للخصوصيّة الإنسانيّة والمتعلقة بمعرفة الموت: أكتفي بالتذكير في هذا السياق بأن تصوّر المرور من الحيوان إلى الإنسان المثير لبعض الجدل هو تصوّر «هيغل». ولكن «هيغل». الذي يؤكد على السمة الأولى وعلى السمة الثالثة، يتجنّب الحديث عن السمة الثانية خاضعًا بذلك هو نفسه (دون أن يصرّح بذلك) إلى المحرّمات الدائمة التي نتّبعها. ويبدو الأمر أقلّ إزعاجًا ممّا يبدو للوهلة الأولى، لأن هذه الصور الأساسية لنفي الحيوانيّة تعود إلى الظهور في أشكال أكثر تعقيدًا. ولكن إذا تعلق الأمر حصريًا بزنى المحارم، فإنه يمكننا الشك في مشروعيّة إهمال المحرّم المألوف للنجاسة.



تنوّع قواعد زنى المحارم والسمة المتنوّعة عمومًا لمواضيع المحرّم الجنسي:

كيف نعجز مع ذلك عن تعريف زنى المحارم بالانطلاق من هذا المستوى؟ لا يمكننا أن نقول: «هذا نجس». فالنجاسة علاقة Relation. ليس هناك «نجاسة» مثلما هناك «نار «أو «دم». ولكن فقط مثلما يكون هناك «خدش للحياء Outrage à la pudeur» مثلًا. هذا الشيء نجس إذا كان هذا الشخص يراه ويصرّح به، فلا يتعلّق الأمر بموضوع على وجه الدقّة، ولكن بعلاقة بين الموضوع ووعي شخص ما. وفي هذا المعنى، يمكننا أن نحدد وضعيات ما بوجه تكون فيها سمات معطاة، باعتبارها نجسة أو، على الأقل، هي تظهر كذلك. لا بل إن هذه الوضعيات غير مستقرّة، إذ هي تفترض دائماً عناصر غير دقيقة، أو، إذا كانت تتسم بشيء من الثبات، فإنّ ذلك لا يتمّ دون اعتباط Arbitraire. وفي المقابل تكون وضعيات التوافق مع ضرورات الحياة كثيرة. وزنى المحارم هو أحد هذه الوضعيات التي ليس لها وجود اعتباطي إلّا في عقول البشر.

هذا التمثل ضروري جدّا، ولا يمكن تفاديه عادة، حتّى إننا إذا عجزنا عن إقرار كونيّة زنى المحارم، فإننا لن نستطيع أن نبيّن الطابع الكوني لمحرّم النجاسة بسهولة. فزنى المحارم هو الشهادة الأولى على الترابط الأساسي بين الإنسان ونفي الشهوانية أو الحيوانيّة الجنسيّة L'animalité charnelle. لم يفلح الإنسان أبدًا في التنصّل من الحياة الجنسيّة La sexualité اللهمّ الاّ بطريقة سطحيّة، أو بسبب نقص في القوّة الفرديّة. وحتى القدّيسين، فإنهم يمرّون على الأقل بتجارب الغواية La tentation. فلا نقوى على فعل أي شيء في مواجهتها إلا إذا خصّصنا بعض المجالات التي لا تستطيع الحياة الجنسيّة أن تتدخل فيها. وبهذا الوجه، توجد أماكن وظروف وأشخاص محميّون من ذلك: في هذه الأماكن وفي هذه الظروف أو بالنظر إلى هؤلاء الأشخاص، تكون كلّ سمات الحياة الجنسيّة نجسة. وهذه السمات، مثل الأماكن والظروف والأشخاص، هي سمات متغيّرة ويتمّ تحديدها اعتباطيّا في كلّ الحالات. وبهذا الوجه لا يكون العري في حدّ ذاته نجسُ: ولكنه أصبح كذلك في كل مكان ولكن بطريقة متفاوتة. فما يتكلّم عنه «سفر التكوين» La Genèse بسبب انزياح في المعنى هو العُريَ، حيث يقيم الصلة بين المرور من الإنسان إلى الحيوان وولادة الحياءLa pudeur، الذي هو ليس شيئًا سوى الإحساس بالنجاسة. ولكن ما كان يخدش الحياء في بداية هذا القرن ليس هو نفسه ما يخدش الحياء اليوم، أو قل هو يخدشه بدرجة أقلّ. فالعُرْيُ الجزئي للسابحات لا يزال سادمًا على الشواطئ الإسبانية ولكنه ليس كذلك على



الشواطئ الفرنسية: أمّا داخل المدينة، حتى في فرنسا نفسها، فإنّ لباس السباحة لدى المرأة يكون مزعجًا لعدد لا بأس به من الناس. وبالمثل نرى أن لباسًا غير لائق في منتصف النهار، يصبح لائقا عند المساء. ثم أن العُرْيَ الأكثر حميميّة لا يكون نجسًا في عيادة الطبيب.

وفي نفس الظروف، تكون صور التحفّظ إزاء الأشخاص متحوّلة. فهي من حيث المبدأ تحصر العلاقات الجنسيّة للأشخاص الذي يعيشون في نفس المنزل، في العلاقات بين الأب والأم، أي في الحياة الزوجيّة الضرورية. ولكن هذه الحدود غير ثابتة ومتغيّرة كثيرًا، تمامًا مثل المحرّمات التي تتعلّق بالسمات وبالظروف والأماكن. ففي المستوى الأوّل، ليست عبارة «الذين يعيشون في نفس المنزل «مقبولة إلّا بشرط، وهو أن لا تكون مُدقّقة بأي وجه من الوجوه. نجد في هذا المجال الكثير من الاعتباط - ومثله من التوافقات - مثلما هو الأمر عندما يكون موضوعنا هو العُرْي. يجب التأكيد بشكل خاص على تأثير وضعيات اليسر Commodités. وتحليل «لفي شتراوس» يستعرض هذا الدور بوضوح كبير. فالحدّ الاعتباطي بين الأهل المباحين Parents permis والأهل المحرّمين Parents interdits يختلف بحسب الحاجة إلى تأمين مسالك التبادل. وعندما تتوقف هذه المسالك عن أن تكون مفيدة يتقلّص حجم وضعيّة زنى المحارم La situation incestueuse. عندما تتوقف الفائدة، يُهمل الناس على المدى الطويل حواجزًا أصبحت اعتباطيتها صادمة. وفي المقابل يكون المعنى العامّ للمحرّم قد ازداد قوّة بسبب طابعه المستقرّ: فقد أصبحت قيمته الداخلية Valeur intrinsèque ملموسة أكثر. بل إنه كلما كان الحدّ ملائمًا، كلّما استطاع أن يوسّع نطاقه من جديد: هكذا هو الأمر في حكم الطلاق في القرون الوسطى، حيث تصلح أشكال من زنى المحارم النظرية Des incestes théoriques، لا علاقة لها بالفائدة، كتعلّة للانحلال الشرعي للزيجات الأميريّة. لا يهمّ ذلك، إذ يتعلّق الأمر دائمًا بمواجهة اللّا-نظام الحيواني بمبدأ الإنسانيّة المكتملة Le principe de l'humanité accomplie: يكون الأمر بالنسبة إلى هذه الإنسانيّة مثلما هو بوجه ما بالنسبة إلى السيّدة الإنجليزيّة في العصر الفيكتوري، التي تتوهّم أن اللّحم والحيوانيّة لا وجود لهما. فالإنسانيّة الاجتماعية المكتملة تستبعد لا-نظام الحواس جذريًا، إنّها تنفي مبدأه الطبيعي، وهي ترفض هذا المعطى ولا تقبل إلّا بفضاء منزلي نظيف ومنظّم يتنقل عبره أشخاصٌ محترمون، سُذّج ومحصّنين ضدّ الاغتصاب في الوقت نفسه، أشخاص يتميّزون بالحنان وعدم القابلية للاختراق. وما يُعطى في هذا الرمز، ليس فقط الحدّ الذي يحتفظ بالأم للابن وبالبنت للأب: إذ يتعلّق الأمر عمومًا بصورة -



أو بمعبد Sanctuaire– هذه الإنسانيّة اللامجنّسة، التي تنشأ «قيمها في مأمن من العنف ومن نجاسة الانفعالات.

تكون الماهية الإنسانيّة معطاة في محرّم زنىٰ المحارم وفي هبة النساء باعتبارها نتيجة له:

لنعد إلى حقيقة أن هذه الملاحظات لا تتعارض البتة مع نظريّة «لفي شتراوس». من المؤكّد أنّ فكرة نفي جذريّ للحيوانيّة الجنسيّة تتنزل أيضًا في نقطة التقاطع بين الطريقين اللّذين انخرط فيهما «لفي شتراوس». وبعبارة أدق، حيث ينخرط الزواج نفسه.

وبوجه ما، يجمع الزواج بين المصلحة والطّهارة، بين الشهوانية ومحرّم الشهوانية، وبين السخاء والبخل. ولكن حركته الأوّلية تضعه بصفة خاصّة في الحدّ المناقض تمامًا، وتلك هي **الهبة** le don. لقد قام «شتراوس» بالقدر الكافي من التوضيح حول هذه النقطة. فقد حلّل جيّدًا تلك الحركات التي ندركها بوضوح في هذه التصوّرات والتي هي ماهية **الهبة**: فالهبة في حدّ ذاتها هي الامتناع، إنّها محرّم المتعة الحيوانيّة، أي محرّم المتعة المباشرة والتي لا تحفّظ فيها. ليس الزواج هو فعل الزوجين بقدر ما هو فعل «واهب» «Donneur» المرأة، فعل الرجل (الأب والأخ) الذي كان بإمكانه أن يتمتّع بهذه المرأة (بنته أو أخته) التي يقوم بإعطائها بحرّية. وقد تكون الهبة التي يقوم بها لهذه المرأة هي ما يعوّض الفعل الجنسي، فإغداق الهبة، له في كل الحالات معنى مجاور – هو معنى إنفاق المدّخرات – أي معنى الفعل في حدّ ذاته. ولكنّ الامتناع الذي سمح بهذا الشكل من الإنفاق الذي كان **المحرّم** قد أسسه، هو وحده الذي جعل **الهبة** ممكنة. وحتى عندما تكون الهبة مُربحة مثل الفعل الجنسي، فإن الأمر لا يشبه بأي وجه من الوجوه الطريقة التي تتحرّر بها الحيوانيّة: تنبع الماهية الإنسانيّة من هذا التجاوز. يحدّد الامتناع عن القريب Proche parent – أي **تحفّظ** من يمتنع عن نفس الشيء الذي يمتلكه –ماهية الموقف **الإنسانيّ**، حيث يكون ذلك على النقيض تمامًا من الافتراس الحيواني. وكما قلت، إنه يؤكد **في المقابل** القيمة المغرية لموضوعه. ولكنه يساهم في خلق العالم الإنسانيّ، حيث يتغلب الاحترام والصعوبة والتحفّظ على العنف. إن الامتناع مكمّل الإيروسيّة، حيث يكتسب الموضوع المنذور إلى الرغبة قيمة أكبر. فلا وجود للإيروسيّة ما لم يوجد في المقابل احترام للقيم المحرّمة. (لن يوجد احترام تامّ، ما لم تكن المسافة الإيروسيّة ممكنة ومغرية.)



فالاحترام ليس شيئًا بالتأكيد سوى مراوغة للعنف. إذ من جهة ينظم الاحترام الوسط الذي يُحرّمُ فيه العنف، ومن جهة أخرى يفتح الاحترام للعنف إمكانية اندلاع صادمة في مجالات كان قد توقّف فيها عن أن يكون مباحًا. لا يغيّر المحرّم عنف النشاط الجنسي، ولكنه يفتح للإنسان المهذّب بابًا لا يمكن للحيوانيّة أن تنفذَ منه، إنه باب انتهاك القاعدة.

إن لحظة الانتهاك (أو لحظة الإيروسيّة الحرّة) من جهة، ومن جهة أخرى وجود وسط لا تكون الحياة الجنسيّة فيه مقبولة، هما السمتان الأبرز لواقع يَرشّحُ **صورًا وسطى** Formes moyennes. ليس للفعل الجنسي بشكل عام معنى الجريمة، والمحلّ الذي لا يحقّ فيه إلّا لأزواج قادمون من الخارج أن يمسّوا نساء البلد، يستجيب إلى وضعية قديمة جدًا. وغالب الأحيان تكون الإيروسيّة المعتدلة مسموحًا بها، ولا يتعلّق اتهام الحياة الجنسيّة، حتى عندما يكون صارمًا، إلّا بالظاهر، **أي أن الانتهاك مقبول بشرط أن لا يتمّ التفطّن إليه.** ولكن الحدود القصوى وحدها هي التي تكون غنيّة بالمعنى. فما يهمّ بشكل جوهري، هو أن يوجد مكان وسط مهما كان محدودًا تكون فيه السمة الإيروسيّة مذهلة، ولحظات انتهاك يكون فيها للإيروسيّة في المقابل معنى الانقلاب.

ما لم نأخذ في الاعتبار التغير المستمرّ للوضعيات، سيكون هذا التعارض الحادّ غير قابل للتصوّر. هكذا يُبرز جانبُ الهبة في الزواج (طالما أن **الهبة** ترتبط بالاحتفال وطالما أن موضوع **الهبة** هو دائمًا ما هو فاخر، وما هو من قبيل الإغداق والانفلات) سمةَ الانتهاك وهي مرتبطة بصخب الاحتفال، ولكن من المؤكّد أن هذه السمة قد اختفت. فالزواج هو التوافق بين النشاط الجنسي والاحترام. وهو يكتسي دلالة الاحترام مع مرور الزمن. لقد احتفظت لحظة الزواج، أي لحظة **المرور،** بشيء من الانتهاك الذي تمثله من حيث المبدأ. ولكن الحياة الزوجيّة تختنق في حياة الأمهات والأخوات، إنّها تختنق، وبوجه ما هي تدمّر حالات إسراف النشاط الجنسي. في هذه الحركة، تمرّ **الطّهارة** التي تؤسس المحرّم – هذه **الطّهارة** التي هي ميزة الأم، والأخت – تمرّ جزئيّا ببطء إلى الزوجة التي أصبحت الأم. وبهذا الوجه تحتفظ **حالة** الزواج بإمكانية متابعة حياة إنسانيّة في كنف **احترام** المحرّمات المتعارضة مع الإشباع الحرّ للحاجات الحيوانيّة.



الدراسة الخامسة

التصـــوّف والشهوانيـــة

Mysticisme et sensualisme

«ركعتان في العشق لا يصحّ وضوؤهما الّا بالدم»

الحـلاّج[1]

من اتساع الرؤية المسيحيّة الحديثة إلىٰ «الخوف من الجنسي Le sexuel»:

يعرف المهتمون عن قرب أو عن بعد بما تطرحه الحياة في التجربة الصوفيّة من إمكانات قصوى، تلك المجلّة المحترمة التي تحمل عنوان **دراسات كرمليّة** والتي يديرها أحد «حفاة الكراملة» Carme déchaussé[2] يدعى «الأب برونو دو سانت ماري» P. Bruno de Sainte Marie. إذ تنشر هذه المجلّة بين الفينة والأخرى

1 - (هذا التصدير من إضافة المترجم). سأل المحتشدون فى ساحة الإعدام الحلاّج وهو يمسح وجهه فى الدماء التى سالت من أطرافه بعد قطعها: «ماذا تفعل؟ فأجاب: أتوضأ، فسألوه: أي وضوء هذا؟ فأجاب: ركعتان فى العشق لا يصحّ وضوءهما إلا بالدّم».

2 - الكراملة المنتعلون Carmes chaussés: هم الرهبان الكرمل الذين رفضوا اتباع الإصلاح الكرملي الذي قاده سنة 1564 كل من القدّيس «جون دو لاكروا Jean de la Croix» والقدّيسة «سانت تيراز Sainte Thérèse»». أمّا الكرمل الحُفاة Carmes déchaussés فهم من اعتنق مبادئ هذا الإصلاح: «إن رهبانية الطوباوية مريم العذراء سيدة جبل الكرمل، لا تعود بجذورها إلى مؤسّس معيّن، لكن إلى مجموعة من النساك عاشوا بالقرب من نبع إيليا على جبل الكرمل. عاش هؤلاء النساك من الإرث الروحي للنبي إيليا وللعذراء مريم. في بداية القرن الثالث عشر نالوا قانون حياة مكتوب من بطريرك القدس، القدّيس «ألبرتس». وفي نهاية القرن عينه غادروا إلى أوروبا تحت ضغط السراسنة، وتوزّعوا في العديد من أديار الكرمليين ولاحقًا الكرمليات. في إسبانيا، في القرن السادس عشر، دخل القدّيسان «تريزيا الآفيلية» و«يوحنا للصليب» إلى الرهبانية الكرملية. وشاءت العناية الإلهية أن تجمع بينهما لإصلاح الرهبانية، هكذا بدأنا نتكلّم عن الكرمل الحافي أو الكرمل التريزياني، للإشارة إلى الفرع المنبثق عن هذا الإصلاح.»، الرهبانية الكرملية، الموقع الرسمي على الواب. (بتاريخ: 06/ 01/ 2015)



أعدادًا خاصة مثل الذي يخصّص اليوم للسؤال المثير حول العلاقة بين التصوّف والزهد[1] Mysticisme et continence.

وليس ثمة مثال أفضل من أعمال هؤلاء الكراملة عن اتساع الرؤية وعن انفتاح الفكر ودقّة المعلومة. فلا يتعلّق الأمر بأعمال أنجزتها حلقة مغلقة، بل بمدوّنة نصوص شارك في إعدادها علماء من مشارب شتى في إطار مؤتمر عالمي. لقد تمّت استضافة يهود وأرثودوكس وبروتستانت لكي يستعرضوا وجهات نظرهم، ووقع بصفة خاصّة تخصيص قسم لمؤرّخي أديان ولمحللين نفسيين لا علاقة لجزء منهم بالممارسات الدينيّة.

من المؤكد أن موضوع هذا العمل يقتضي هذا الانفتاح في الرؤى: فالعروض أحادية الجانب، تلك العروض الكاثوليكية البحتة، أعني أعمال أولئك الكتاب ذوي العلاقة بنذر العفّة[2] Continence de vœux، كانت ستثير إحساسًا بعدم الارتياح، إذ لن يكون بإمكانها حينئذ أن تخاطب سوى جمهور من الرهبان ورجال الدين المتشبثين بمواقفهم الثابتة. على العكس من ذلك، تميّزت الأعمال التي نشرها الكراملة بالعزم على النظر إلى كل شيء مباشرة وبالجرأة في مواجهة عمق المشاكل المطروحة. فصحيح فيما يبدو أنه ثمّة مسافة طويلة يجب قطعها من الموقف الكاثوليكي إلى الموقف الفرويدي. ولكن من المهمّ جدًّا أن نرى رجال الدين يستضيفون محللين نفسيين للحديث عن التزهّد المسيحي.

أنا معجب بهذه النزاهة الواضحة: معجب وليس متفاجئ. فلا شيء في الموقف المسيحي يمنع من التعمّق في دراسة النشاط الجنسي. غير أنني أرغب في التعبير عن عدم ثقتي في قدرة الموقف الذي تتضمّنه مقالات الدراسات الكرملية على التأثير. فأنا لست على يقين من أن الحفاظ على هدوء الأعصاب

1 - *Mysticisme et continence, Travaux du VIIe Congrès international d'Avon*. Des-clée de Bouvier, 1952, in-8°, 410 pages (31e année de la Revue Carmélienne).

2 - تفرض معظم الكنائس الكاثوليكية والارثوذكسية «نذر العفة» Vœu de chasteté إضافة إلى الفقر والطاعة على الاكليروس من كهنة وراهبات. ولكن ما يجب الاحتياط منه هنا هو الخلط بين العفّة chasteté والزهد Continence. فالعفّة زهد ولكن الزهد أشمل. الزهد يمكن أن يكون اضطراريا أو اختياريا ويشمل مجالات شتى من الحياة، أما ما يسمى بالعفة في السجل الكاثوليكي فمرتبط بمسألة «نذر العفة» الذي يقوم به رجال الدين في بداية مشوارهم: «نذر العفة» و«نذر الطاعة»... ولم نجد بدًا لاحترام السياق هنا من ترجمة Continence de vœu بنذر العفة Vœu de chasteté لان المقصود في تقديرنا هو ذلك لا غير. (المترجم).



هو المقاربة الأفضل للمشكل في هذا المجال. إذ يبدو أن هؤلاء اللاهوتيين قد أرادوا بشكل رئيسي إثبات أن الخوف من الحياة الجنسيّة لم يكن محرّكًا لممارسة الزهد في المسيحيّة. في نص البحث الذي تمّ تقديمه كمنطلق للمدوّنة، و« دون إنكار حقيقة أنّ التزهّد يمثل عملية تحرر مدهشة». يطرح «برونو دو سانت ماري» Bruno de Ste Marie السؤال التالي: «هل تتم ممارسته التزهّد نتيجة للخوف من الحياة الجنسيّة؟ »[1] ثمّ يجيب «فيليب دو ترينيتي» PH. De Trinité في المقال الافتتاحي إنه «على رجل اللاّهوت الكاثوليكي أن يجيب بالرفض على سؤال «برونو سانت ماري»[2]. ويصرّح في موضع لاحق أن «الدعوة إلى التزهد ليست بالتأكيد نتيجة للخوف من الحياة الجنسيّة »[3]. أنا لن أناقش مدى دقّة هذا الجواب الصارم الذي يعطينا فكرة عن مدى صلابة موقف رجل الدين، إذ أن ما يبدو لي في كل الحالات قابلًا للمناقشة هو مفهوم الحياة الجنسيّة الذي يتضمنه هذا الغياب للخوف. سأحاول معالجة السؤال (الذي قد يعتبر للوهلة الأولى خارجًا عن الاهتمامات الخاصّة للمدوّنة)والمتعلق بمعرفة ما إذا كان الخوف على وجه الدقّة أساسًا «للجنسي» Le sexuel، وما إذا كانت العلاقة بين «الصوفيّ» Le Mystique و«الجنسي» مشروطة بالطابع العميق لهذا اللّبس المحيّر المتعلق بمجالي الجنس والتصوّف.

الطابع المقدّس للحياة الجنسيّة والطابع الجنسي المزعوم للحياة الصوفيّة.

في واحدة من أهم الدراسات[4] التي تضمنتها المدوّنة الكرملية، يؤكد الأب «لويس برنايرت»P. Louis Bernaert، من خلال بيانه ضرورة استخدام لغة التصوّف في معالجة التقارب بين تجربة العشق الإلهي والتجربة الجنسيّة، على قدرة الاتحاد الجنسي l'Union sexuelle على أن يكون رمزًا لاتحاد من طبيعة أرقى. وهو يكتفي بالتذكير دون إلحاح بذلك الخوف المبدئي الذي يكون موضوعه الحياة الجنسيّة. يقول: «نحن مَن جعل من الاتحاد الجنسي حقيقة

1 - *Op. cit.* p. 10.

2 - *Op. cit.* p. 19.

3 - *Op. cit.* p. 26.

4 - *L a Signification du symbolisme conjugal*, p. 380-389



بيولوجية صرفة عبر نمط تفكيرنا العلمي والتقني..».. ويرى أنه إذا كان الاتحاد الجنسي قادرًا على التعبير عن «الاتحاد بين الله المتعالي والإنسانيّة». فذلك يعود إلى كونه «ينطوي مسبقًا، في مستوى التجربة الإنسانيّة نفسها، على قدرة محايثة على تضمّن حدث مقدّس». ويذكّر بأن» فمنولوجيا الأديان تكشف لنا عن أن الحياة الجنسيّة تتضمّن المقدّس منذ البداية».. ولكنّ «برنارت» Bernaert يقرّ تعارض هذا الحكم المسبق مع «الحقيقة البيولوجية الصرفة «للسلوك الجنسي. يعود ذلك إلى كون العالم المقدّس لم يكتس ذلك السموّ من جهة واحدة إلا في فترة متأخرة. فدلالة المقدّس في العصر القديم الكلاسيكي كانت ملتبسة. بالنسبة إلى المسيحي، من الضروري أن يكون المقدّس هو ما يتميّز بالطّهارةPureté، في حين يتنزّل النجس Impur في نظره في سياق مدنّسProfane. وخلافًا لذلك كان بإمكان الوثنيّ أن يرى المقدّس Sacré في ما هو نجس Immonde[1] أيضًا. وإذا نظرنا في الأمر مليّاً، يجب أن نقول أن الشيطان في المسيحيّة يظلّ لصيقًا بالإلهي le divin، وأن الخطيئةPéché نفسها ليست غريبة تمامًا عن **المقدّس**. فالخطيئة في الأصل هي محرّم ديني، والحال أن المحرّم الدينيّ في الوثنية Paganisme هو المقدّس على وجه الدقّة. إن الشيء الذي يرتبط به ما يلازم الإنسان الحديث من ارتجافTremblement وخشيةCrainte أمام ما هو مقدّس، يتمثل دائمًا في ذلك الشعور بالخوف الذي يثيره الشيء المحرّم. وأعتقد أنه من غير الممكن في هذه الحالة تفادي التحريف في ذلك الاستنتاج القائل «إن رمزية الزواج لدى متصوّفتنا ليست لها إذن دلالة جنسية. وإن ما له منذ البداية دلالة تتجاوزه إنما هو بالأحرى الاتحاد الجنسي». تتجاوزه؟ أي نعم هي تتجاوزه، يعني ذلك أنه يرفع عنه **الخوف** المرتبط بمستنقع الواقع.

أرجو أن تفهموني جيدًا. لا شيء أبعد عن تفكيري من التأويل الجنسي للحياة الصوفيّة، على الطريقة التي توخاها كل من «ماري بونابارت» Marie Bonaparte و«جيمس لوبا» James Leuba إذا كان الفيض الصوفي l’effusion mystique مشابهًا في بعض الوجوه لحركات الشهوة الحسية Volupté physique، فإنه من التفاهة الحكم كما فعل «لوبا» إن حالات الاستمتاع التي يتحدث عنها المتأمّلون تنطوي

1 – أنظر أعلاه، الفصل الحادي عشر.



دائمًا على درجة معينة من نشاط الأعضاء الجنسيّة[1]. وتستند «ماري بونابارت» في هذا السياق إلى مقطع للقديسة «تيراز» Thérèse تقول فيه:

«لقد لمحته، إنه رمح طويل من الذهب تبدو في طرف سنانه شعلة نار، بدا لي وكأنه يغرسه عدّة مرات في قلبي، وأنه قد اخترق منّي حتى دواخلي! وعندما أخرجه، بدا لي وكأنّه قد استلّها معه، وأنه قد تركني بعد ذلك احترق بحب الله العظيم. هذا الألم هو من الشدّة بحيث جعلني أتأوّه، ولكن حلاوة هذا الألم المفرط كانت من الشدّة بحيث منعتني أيضًا من الرغبة في الخلاص منه... ما هو بالألم الجسدي بل هو روحيّ، رغم أن الجسد قد نال حصته منه، بل قل إنه نال منه نصيب الأسد. كانت تلك مداعبة حب لطيف جدًا جرت بين الروح والله، وأرجو من الله الطّيّب أن يُشعر بذلك كلّ من يظنّ بي كذبًا»[2]. ثمّ خلُصت «ماري بونابارت» من ذلك إلى القول: «كانت تلك هي حالة الصعق Transverbération [3] التي عاشتها القدّيسة «تيراز» والتي تشبه ما باحت لي به صديقة قديمة كانت قد

---

1 - Le P. Baeirnaert renvoie (p. 380) à J. Leuba, *La Psychologie des mystiques religieux*, p. 202.

أما الدكتور «بارشيمناي» (238) فيستعرض أفكار «ماري بونابارت» بالانطلاق من مقال في مجلة La Revue française de psychanalyse (1948, n 2)

2 - «*Je lui vis une longue lance d'or et à sa pointe paraissait être une pointe de feu, il me sembla l'enfoncer en plusieurs reprises dans mon cœur, et percer jusqu'à mes entrailles! Quand il la ressortait, il me sembla les sortir aussi, et me laisser toute en feu du grand amour de Dieu. La douleur est si grande qu'elle me faisait gémir et cependant la douceur de cette douleur excessive était telle que je ne pouvais souhaiter en être délivrée... La douleur n'est pas corporelle, mais spirituelle bien que le corps y ait sa part et même une large part. C'est une caresse d'amour si douce, qui a lieu alors entre l'âme et Dieu, que je prie Dieu en sa bonté de la faire éprouver à quiconque pourrait croire que je mens*».

3 - Transverbération: لم نجد أقرب إلى هذا المفهوم الصوفي المسيحي الغربي من مفهوم الصعق في معجم التصوّف العربي. ففي التصوّف المسيحي الكاثوليكي، يدل ذلك على حال صوفيّة نادرة يتراءى فيها للمرء أن الله (أو المسيح) يمسك رمحا في طرف سنانه شعلة نار، وأنه يخترق به جسد المصاب إلى أن يصيب به القلب. ذلك هو حال الحبّ او الزواج الصوفي Mariage mystique في التصوّف الغربي. ولا حاجة إلى الإشارة بان ذلك يذكّر ببعض تماثيل اله الحب الإغريقي أبروس وهو يمسك قوسًا ويصوب من خلاله رمحًا لإصابة قلوب المحبّين. أما التصوّف العربي فانه يعرّف الصعق على أنه «الغشية أو الذهاب أو الفناء، وذلك من مطالعة أنوار الحقائق، فالصعق دهشة، وسكر ناتج من تجلي أسرار الله على قلب العبد الصادق، وذلك في حال المشاهدة» معجم ألفاظ الصوفيّة للدكتور الشرقاوي ص190. لذلك رأينا انه الأقرب في المعجم العربي إلى مفهوم Transverbération.، دون أن ندّعي في ذلك استيفاء لمعناه.(المترجم)



فقدت إيمانها، ولكنها تعرّضت إلى نوبة صوفية Crise mystique قوية في سنّ الخامسة عشر رغبت معها في أن تصبح امرأة متدينة - وقد تذكرت أنها ذات يوم، عندما كانت خاشعة أمام المذبح L'Autel[1]، شعرت بحالات خارقة إلى درجة بدا لها فيها أن الله نفسه قد حلّ فيها. ولكنها لم تدرك إلاّ مؤخرًا - بعد أن وهبت نفسها إلى رجل- أن ما بدا لها على أنه حلول لله فيها لم يكن سوى هزّة جُماع جنسي Orgasme vénérien عنيفة. أمّا «تيراز» العفيفة، فإنّها لم تتح لها الفرصة أبدًا كي تقوم بهذا التشبيه الذي يبدو أنه ينطبق رغم ذلك على حالة الصعق لديها. تقود هذه الأفكار حسب الدكتور «بارشيميناي» Parcheminey، «إلى الأطروحة التي **تجعل من كل تجربة صوفية مجرّد حياة جنسية محوّلة** Transposée، ومن ثمة إلى اعتبارها سلوكا عُصابيًا Conduite névrotique». وسيكون من الصعب في حقيقة الأمر أن نقرّ بأن حالة «الصعق» لدى «تيراز» لا يمكن تفسيرها بالانطلاق من التشبيه الذي اقترحته «ماري بونابارت». فمن البديهي أن لا شيء يثبت أنها لم تكن هزة جماع جنسيّ عنيفة. ولكن لا يمكننا التأكد من ذلك. ف «ماري بونا بارت» تهمل حقيقة أن تجربة التأمّل قد ارتبطت مبكّرًا باليقظة الشديدة فيما يخصّ العلاقات بين الغبطة الروحية وانفعال الحواس». يقول الأب «بايمايرت» P. Beirmaert أن المتصوّفين، «خلافًا لما يراه «لوبا» Leuba، كانوا على وعي تام بالحركات الحسية التي تصاحب تجربتهم. ويتحدّث القدّيس «بونافونتور» St Bonaventure عن **أولئك الذين تنتابهم انفعالات جسدية وروحية في تدفق السائل لديهم** «in spinitualibus affectionibus carnalis fluxus luquore maculantur». أمّا القدّيسة «تيراز» وكذلك القدّيس «جان دو لاكروا» St. Jean de la Croix فإنهما يتعرّضان إلى ذلك بصراحة.... فالأمر يتعلّق هنا بما يعتبرانه معطى خارجًا عن تجربتهما، وإذا اتفق أن انتابهما هذا الشعور، فإنهما لا يتشبثان به ويواجهانه بلا خشية ولا خوف...، بل إن علم النفس المعاصر قد بيّن أن الحركات الجنسيّة العضوية عادة ما تكون سببًا في انفعال قويّ يصرّف نفسه عبر كل القنوات الممكنة. وهو ما يعني أن هذا العلم يستعيد مفهوم **الاجترار** Redundantia المألوف لدى القدّيس «جان دو لا كروا». ولنذكّر أخيراً بأنّ مثل هذه الحركات التي تحصل في بداية التجربة الصوفيّة، لا تتواصل في مراحلها العليا، بصفة خاصة عند بلوغ حالة

---

1 - المَذْبَح هو شبه طاولة أو أي بنية أخرى تقدّم عليها القرابين والهبات لغايات دينية، أو مكان مقدس تقام فيه الطقوس الدينيّة. توجد المذابح عادة في الأضرحة، المعابدالكنائس وغيرها من أماكن العبادة. تستخدم اليوم بشكل مميز في الدياناتالبوذية، الهندوسية، الشينتو، التويسم وكذاه لكالمسيحيّة،(المترجم)



الزواج الروحي Le mariage spirituel. وباختصار، فإن حصول الحركات الحسية عند حالة الانتشاء لا يدلّ البتة على أن التجربة لها طابع جنسي». قد لا يسمح هذا التدقيق بالإجابة عن كل سؤال يمكن طرحه، ولكنه يوضّح بوجاهة مجالات لا يستطيع المحللون النفسيون، الجاهلون على الأرجح بالتجربة الدينيّة والذين من المؤكد أنهم لم يمرّوا بتجربة صوفية، أن يبيّنوا خصائصها الأساسية[1].

ثمّة وجوه شبه واضحة، بل قل وجوه تكافؤ وتبادل بين منظومتي الزخم الإيروسيّ والصوفيّ Effusion érotique et mystique. غير أن علاقات التناسب هذه لا يمكنها أن تنكشف بوضوح إلاّ بالانطلاق من المعيش Vécu المباشر لهذين الصنفين من المشاعر.

صحيح أن الأطباء النفسيين يتجاوزون التجربة الشخصية بوضوح لكونهم يقومون بملاحظة أشخاص مرضى لا يمكنهم أن يتحققوا عن قرب من تقلّباتهم. وإذا استبطنوا الحياة الصوفيّة دون علم منهم، فإنهم إجمالاً يردون الفعل كما يفعلون أمام مرضاهم. ولا يمكن تجنب النتيجة: هناك سلوك غريب عن تجربتهم الخاصة يمثُل قبليًا أمام أعينهم بمثابة سلوك غير عادي: ثمة تماه بين الحق الذي ينسبونه إلى أنفسهم في الحكم على ذلك السلوك من الخارج، وبين إضفائهم صفة المَرَضي Pathologique عليه. ويضاف إلى ذلك أن الحالات الصوفيّة التي تتجلى من خلال اضطرابات مبهمة، هي في الوقت نفسه الحالات الأيسر معرفة، والأشبه بالإثارة الشهوانية. فهم يدفعون إذن نحو المماهاة السطحية بين التصوّف وحالة من الإثارة الشهوانية الشديدة. غير أن الآلام الأكثر عمقًا هي تلك التي لا يخفيها الصراخ، حيث يصدق الأمر نفسه على التجربة الباطنيّة لإمكانات الكينونة القصوى في التصوّف: إن لحظات «مثيرة» Sensationnels لا تلائم التجربة المتقدمة. وعمليا، فإنّ الحالات التي جعلت الأطباء النفسيين يحتاطون من حكم متسرّع لا تدخل ضمن حقل تجربتهم، إذ لا يمكن أن تكون لنا بها معرفة إلا بقدر ما نكون قد تحققنا منها بشكل شخصي. يستطيع الوصف الذي يقدمه كبار المتصوّفين أن يعوّض عن الجهل مبدئيا، ولكنه وصف مزعج بسبب بساطته نفسها: إنه لا يتيح شيئًا يعادل أعراض المريض العصابيّ Névropathes أو صيحات المتصوّفين الذين أصابهم «الصعق» Transverbérés. فلا يتعلّق الأمر فقط بأن هذا الوصف لا يعرّض تأويلات الأطباء النفسيين إلا قليلًا إلى النقد،

1 - ولكن هم أنفسهم يميلون إلى افتراض أن التخصص في الطب النفسي يقتضي حدًا أدنى من السمات العصابية.





اللّوحة العشرون

«لو برنان» Le Bernin. نشوة القدّيسة «تيراز» L'extase de sainte Thérèse. روما. كنيسة القدّيسة ماري دو لا فيكتوار Marie de la Victoire, Cliché Anderson–Giraudon.

«ثمّة وجوه شبه واضحة، بل قل وجوه تكافئ وتبادل بين منظومتي الزخم الإيروسيّ والصوفيّ. غير أن علاقات التناسب هذه لا يمكنها أن تتكشف بوضوح إلاّ بالانطلاق من التجربة المعيشة لهذين الصنفين من المشاعر. صحيح أن الأطباء النفسيين يتجاوزون التجربة الشخصية بوضوح لكونهم يقومون بملاحظة أشخاص مرضى لا يمكنهم أن يتحققوا عن قرب من تقلّباتهم. وإذا استبطنوا الحياة الصوفيّة دون علم منهم، فإنهم إجمالاً يردّون الفعل كما يفعلون أمام مرضاهم. ولا يمكن تجنّب النتيجة: هناك سلوك غريب عن تجربتهم الخاصّة يَمْثُلُ **قبليًا** أمام أعينهم بمثابة سلوك غير عادي: ثمة تَمَاهٍ بين الحق الذي ينسبونه إلى أنفسهم في الحكم على ذلك السلوك من الخارج، وبين إضفائهم صفة المَرَضيِّ عليه. ويضاف إلى ذلك أن الحالات الصوفيّة التي تتجلى من خلال اضطرابات مُبْهَمَةٍ، هي في الوقت نفسه الحالات الأيسر معرفة، والأشبه بالإثارة الشهوانية. فهم يدفعون نحو المماهاة السطحية بين التصوّف وحالة من الإثارة الشهوانية الشديدة. غير أن الآلام الأكثر عمقا هي تلك التي لا يُخْفيها الصُّراخ، حيث يصدق الأمر نفسه على التجربة الباطنيّة لإمكانات الكينونة القصوى في التصوّف: إن لحظات «مثيرة» لا تلائم التجربة المتقدمة. وعمليًا، فإنّ الحالات التي جعلت الأطباء النفسيين يحتاطون من حكم متسرّع لا تدخل ضمن حقل تجربتهم، إذ لا يمكن أن تكون لنا بها معرفة إلا بقدر ما نكون قد تحققنا منها بشكل شخصي. يستطيع الوصف الذي يقدمه كبار المتصوّفين أن يعوّض عن الجهل مبدئيًا، ولكنه وصف مزعج بسبب بساطته نفسها: إنه لا يتيح شيئًا يعادل أعراض المريض العصابيّ Névropathes أو صيحات المتصوّفين الذين أصابهم «الصعق» Transverbérés. فلا يتعلّق الأمر فقط بأن هذا الوصف لا يعرّض تأويلات الأطباء النفسيين إلا قليلًا إلى النقد، بل إنّ معطياته غير المفهومة تفلت عادة من دائرة انتباههم. وينتج عن ذلك أنه إذا أردنا تحديد النقطة التي تتضح فيها **علاقة الإيروسيّة** بالحياة الروحية الصوفيّة Spiritualité mystique، يجب علينا أن نعود إلى تلك الرؤية الباطنيّة التي ينفرد بها رجال الدين تقريبًا».



بل إنّ معطياته غير المفهومة تفلت عادة من دائرة انتباههم. وينتج عن ذلك أنه إذا أردنا تحديد النقطة التي تتضح فيها علاقة الإيروسيّة بالحياة الروحية الصوفيّة Spiritualité mystique، يجب علينا أن نعود إلى تلك الرؤية الباطنيّة التي ينفرد بها رجال الدين تقريبًا.

اختلاف أخلاق التضحية بالذات من أجل المسيح La mort à soi-même[1] عن الأخلاق المشتركة:

لم يشعر رجال الدين بما يتحدثون عنه بالطريقة نفسها خلال معالجتهم لمسألة

---

1 - ما معنى هذه العبارة الفرنسية: «Mourir à soi-même» إنّها تدل على توقف المرء عن أن يحيا لنفسه. أي على أن يتنكر لنفسه أو يضحي بها في سبيل حياة أسمى. ولكون العبارة مسيحيّة، فإنّها تعني على وجه الدقّة التضحية بالذات من اجل الله أو من اجل المسيح. ثمة هنا معنى الاعتراف بالجميل للمسيح الذي وهب حياته للبشر، لأتباعه: هم بدورهم يضحون بأنفسهم هذه المرّة من اجله. لذلك اخترنا هنا أن نترجم عبارة «Mourir à soi-même» بعبارة «التضحية بالذات من أجل المسيح». في سياق التصوّف العربي يمكننا أن نوازي بين هذا المفهوم المسيحي ومفهوم المجاهدة بما تعنيه من مجاهدة للنفس وكبح لمطالبها. يقول «أحمد بن عجينة»: في المجاهدة «مثال ذلك مقام الزهد مثلاً فإنه يكون أولاً عمله مجاهدة بترك الدنيا وأسبابها ثم يكون مكابدة بالصبر على الفاقة حتى يصير حالاً ثم يسكن القلب ويذوق حلاوته فيصير مقاماً وكذلك التوكّل يكون مجاهدة بترك الأسباب ثم يكون مكابدة بالصبر على مرارة تصرفات الأقدار ثم يصير حالاً ثم يسكن القلب فيه ويذوقه فيصير مقاماً وكذلك المعرفة تكون مجاهدة بالعمل في الظاهر كخرق العوائد من نفسه ثم تكون مكابدة بالمعرفة والأقرار عند التعرفات ثم تصير حالاً فإذا سكنت الروح في الشهود وتمكنت صارت مقاماً فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب يعني أن الأحوال مواهب من الله جزاء لثواب الأعمال فإذا دام العمل وأتصل الحال صار مقاماً فالأحوال تتحول تذهب وتجيء فإذا سكن القلب في ذلك المعنى صار مقاماً وهو مكتسب من دوام العمل «ابن عجيبة»، إيقاظ الهِمَم شرح متن الحكم ص. 60، ويرتبط ذلك في تأويل «ابن عجيبة» مثلما هو معروف بمعنى التواضع والتكبّر لديه في تكافئهما: «قلت التواضع هو مجاهدة النفس في وضعها وسقوطها فهي تريد الرفعة وأنت تريد السقوط فإذا حققت ونظرت بعين فكرتك وجدت الأشياء كلها مستوية معك في الخلقة والتجلي من النملة إلى الفيل فالمتجلى في النملة هو المتجلّي في الفيلة فأنت والكلب في حقيقة الخلقة سواء وإنما وقع التفضيل في التشريع والحكمة عند أهل الفرق فأهل الفرق يرون المزية لأنفسهم عما سواهم فإذا تساووا بأنفسهم مع الأشياء رأوا أنهم قد تواضعوا وفي الحقيقة إنما تكبروا لأنهم أثبتوا المزية لأنفسهم ورفعوها ثم أثبتوا لها التواضع فهم المتكبرون على خلق الله حقاً والعارفون بالله لم يثبتوا لأنفسهم مزية قط رأوا الأشياء كلها سواء خلقاً واحداً فلم يثبتوا لأنفسهم رفعاً ولا وضعاً فهم متواضعون من أول مرة فتواضعهم حقيقي أصلي فمن أثبت لنفسه تواضعاً ورأى أنها تواضعت دون قدرها فهو المتكبر حقاً حيث جعل لها قدراً زائداً على خلق الله إذ ليس التواضع واثباته للنفس إلا عن رفعة له»، نفس المصدر، ص 238. (المترجم).



التصوّف، ولكن التصوّف كما يقول أحد المساهمين في المدوّنة[1] (طبعًا ذلك التصوّف الذي تعتبره الكنيسة أصيلًا..) هو «مقوّم جوهري لكل حياة مسيحيّة». وبهذا المعنى فإنّ» الحياة على الطريقة المسيحيّة والحياة على الطريقة الصوفيّة هما تعبيران متكافئان». و« كل العناصر التي نميّزها في الحالات الأكثر سموًا روحيًا، (توجد) مسبقًا في حالة نشاط في تلك العناصر التي نستطيع اعتبارها وضيعة». صحيح أن رجال الدين لم يتمكنوا، فيما يبدو لي، من أن يحدّدوا على وجه الدقّة هذه النقطة التي يدخل فيها كل شيء في دائرة الضوء.. ومثلما أشرت إلى ذلك، هم ينطلقون من مفاهيم مبهمة عن الحياة الجنسيّة والمقدّس. ولكن الانحراف المتأتّي ممّا يبدو لي خاطئًا ليس خطيرًا إلى هذه الدرجة، وهو في كل الحالات يستحق أن تتمّ متابعته لأنه على الأقل يقرّبنا من الحقيقة.

لا تبدو لي رؤى الأب «تيسّون» P. Tesson مقنعة دائمًا، غير أنها عميقة، وأعتقد أنّنا لن نتأخر في إدراك المبررات التي جعلتني انطلق منها. هو يؤكّد على حقيقة أن المحدّد في الحالات الصوفيّة هو الأخلاق. ويقول أن «قيمة الحياة الأخلاقية هي التي تسمح لنا بأن نستوضح شيئًا ما من القيمة الدينيّة والصوفيّة لإنسان ما». «فالأخلاق تحكم على الحياة الصوفيّة وتقودها [2]». وهذا أمر رائع: فالأب «تيسّون» الذي يجعل من الأخلاق مبدأ الحياة الصوفيّة الأسمى، يؤكد دون أن يهاجم الشهوانية، على انسجامها (الحياة الصوفيّة) مع المخطط الإلهي. هو يرى أنه «ثمة قوّتان جاذبتان نحو الله «: القوة الأولى هي الحياة الجنسيّة «المقدّرة سلفًا في طبيعتنا»، أما الثانية فهي التصوّف الذي «نستمدّه من المسيح». ويرى أن «خلافات عرضية يمكنها أن تقابل بين هاتين القوتين، ولكن هذه الخلافات لا يمكنها أن تلغي وجود توافق عميق ومستمرّ بينهما».

يقدم الأب «تيسّون» نفسه على أنه ناطق باسم المذهب الكنسي ملاحظًا أن «النشاط الجنسي التناسلي» الذي لا يُسمح به إلا في إطار الزواج، ليس «خطيئة مسموحا بها، ولا مجرّد حركة تافهة بالكاد مُباحة بسبب ضعف إنسانيّ». ففي حدود مؤسّسة الزواج، تشكل الإيحاءات الجنسيّة «جزءًا من علامات الحبّ التي

---

1 - Le P. Tesson, *Sexualité, morale et mystique*, p. 359-380.

ويدافع الاب «فيليب دو ترينيتي» Le P. Philippe de la Trinité عن نفس الرأي في *Amour mystique, chasteté parfaite*, p. 17-36,(article de tête)

2 - Le P. Tesson, *Sexualité et mystique*, p.376.



يتبادلها رجل وامرأة اتحدا من أجل الحياة ومن أجل ما هو أكثر من ذلك». «لقد أراد المسيح أن يجعل من الزواج بين المسيحيين علامة مقدّسة Sacrement وأن يكرّم الحياة الزوجية بنعمة خاصّة». لاشيء يتعارض إذن مع أن تكون هذه الإيحاءات «المنجزة في موقف البراءة من الذنوب Etat de grâce «جديرة بالتبجيل». بل إنّ الاتحاد «مؤنسن» «Humanisé» إلى درجة أنه يهب حقيقته إلى ضرب من الحبّ «الانتقائي» Electif والإقصائيّ Exclusif. ويعني ذلك أيضًا أن «لا شيء يتعارض مع أن تكون تلك الحياة الجنسيّة المتضمّنة للأفعال التي نتحدث عنها، جزءًا من حياة صوفية عميقة، لا بل قل جزءًا من حياة قدسيّة».

ولكن يجب منذ البداية أن نأخذ هذه الرؤى، التي لا يمكن الاعتراض على دلالتها وأهميتها، على أنها غير مكتملة. فلا يمكنها أن تتعارض مع حقيقة وجود صراع دنيوي بين الشهوانية والتصوّف لم تجلب مظاهره الحادة انتباه مؤلفي المدونة إلا بهدف الحد من مدى تأثيره.

سأبيّن دون إطناب أن الكاتب لا يغفل عن إمكانية الوقوع في الخلط في هذا النزوع المفتوح في مجال الحياة الجنسيّة، والذي تشهد عليه المدونة نفسها التي يساهم فيها. فهو يلاحظ «وجود مقالات مطولة في منشورات جديدة تجعل من الاتحاد الجنسي بين الزوجين أقوى علامة على الحب. وفي الحقيقة فإنه إذا كان الاستخدام المشترك للنشاط الجنسي تعبيرًا عن حب له صدى عاطفي عميق وحيوي، فإن هناك تجليات أخرى تكشف بشكل أفضل عن الطابع الإرادي والروحي، الذي يجب تجذيره باطّراد». وهو يذكر لأجل ذلك بالقانون الإنجيلي الذي يخصّ أيضًا أولئك الذين يختارون الحياة الزوجية: «يجب المرور عبر الموت من أجل البلوغ إلى الحياة الإلهية».

ويرتبط ذلك مبدئيًا بالأخلاق التي صاغها الأب «تيسّون». تلك الأخلاق «التي تحكم الحياة الصوفيّة وتوجّهها». فهذه الأخلاق التي لا تتأتى خصائصها الأساسية من معارضة الحياة الجنسيّة ولا كذلك من ضرورات الحياة (وهي محاور مترابطة)، تبدو مرتبطة بالقضية الأساسية القائلة: «لكي يحيا المرء حياة إلهية، يجب أن يموت». وبذلك فإنّها ترتكز **إيجابيًا** على قيمة، وهذه القيمة هي الحياة الإلهية. إنّها لا تتوقف سلبيًا على تلك المبادئ الأساسية التي لا تضمن إلا الحفاظ على الحياة المباشرة. فلا يمكن للحياة الإلهية، أي للخضوع إلى تلك المبادئ التي لا يكون أي شيء ممكنًا في غيابها، أن تؤسسها بمفردها. لا



شيء سوى الحب يمثل قوتها وحقيقتها. بل قد لا تكون في تعارض مباشر مع الشرور التي تحصل لتلك المبادئُ. فالمرض الذي تكون هذه الحياة عرضة له هو بالأحرى هذا الثقل المُشلّ للحركة الذي تسمى أشكاله «رتابة، تظاهر بالاستقامة، تظاهر بالتقوى Pharisaïsme légaliste،...» ورغم ذلك فإن الأخلاق مرتبطة بذلك **القانون** الذي «لا يتسنّى للكنسية... أن تجيز وضعه في أي وقت». ولكن إذا تمّ اختراق القانون، فإن رجل اللاهوت لا يجب أن يتسرع في حكمه. لقد نبّهت «الأعمال الأخيرة لعلم النفس» إلى «حالة أولئك الذين يعيشون حياة باطنيّة قاسية، ويتميّزون بنزوع عميق نحو الطاعة ونحو الله فيتعرّضون في حياتهم الخاصة إلى عراقيل وإلى فقدان للتوازن». «في هذا المجال، كشف لنا التحليل النفسي عن التأثير الكبير للدوافع اللاواعية التي تتم مواراتها غالب الأحيان وراء ما يظهر على أنّه دوافع إرادية». وهنا تكون «المراجعة الجدية لعلم نفس الأخلاق «ضرورة ملحة. «إن حالات الإخلال الواضحة بالواجبات المتفق عليها، مهما كانت درجة خطورتها، ليست ربما هي أخطر النتائج، ذلك أن الأخطاء معروفة من حيث هي كذلك أخطاء. إن ما يلحق الضرر الأكبر بالحياة الروحية إنما هو السقوط في الرداءة أو الابتهاج بإشباع غروريّ Satisfaction orgueilleuse. بل أن الجمع بين الموقفين ليس مستبعدًا البتة».» فطالما أنه ليس من الضروري أن يكون الإنسان مسؤولًا وفقًا لما يمليه الضمير عن الإخلال بما يمليه القانون الأخلاقي، يجب أن نستخلص من ذلك أن حالات الإخلال من هذا القبيل، تلك الحالات التي لا تدرك كذلك أو التي تكون معروفة، رغم أنها تفرض نفسها على المرء وليست إرادية،- هذه الحالات ستحصل لدى أشخاص انخرطوا في السعي إلى الكمال والتصوّف بل وحتّى لدى القدّيسين». لا تتمحور هذه الأخلاق حول ضمانات الحياة الاجتماعية والفردية التي تهبنا إياها «المبادئ الرئيسية «ولكن على العاطفة الصوفيّة التي تلزم الإنسان بالسير نحو حياة إلهية أي نحو التضحية بنفسه من أجل المسيح Mourir à soi-même. ما تدينه [هذه الأخلاق] هو ذلك المعيق الذي يكبح هذه الحركة: أي ذلك التمسك القويّ بالأنا الذي يكشفه الإشباع والغرور والرداءة. لذا يمكننا أن نقلب حكم الأب «تيسّون» الذي يقرّ بأن «الأخلاق تحكم التصوّف وتوجّهه»، لنقول أيضًا «إن التصوّف يحكم الحياة الأخلاقية ويوجهها». وبهذا الوجه، لا يمكن ربط الأخلاق **بالحفاظ** على الحياة مثلما هو بديهي، إذ هي تشترط **تحققها وامتلائها** L'épanouissement.



لقد أردت التدقيق لأقول: هي **على العكس** تشترط. فلقد سبق القول أنه يجب علينا أن نموت من أجل أن نحيا.

اللحظة الراهنة والموت، في «التحليق التزاوجي Vol nuptial» [1] وفي حياة المتديّــن:

إنّ للصلة بين الحياة والموت وجوه عدة. وهي صلة تُلمس سواء في التجربة الجنسيّة أو في التصوّف. لذا يلحّ الأب «تيسّون». كما هو الحال عموماً في مدونة الكراملة، على التوافق بين الحياة الجنسيّة والحياة بشكل عام. ولكن أيّا كانت الطريقة التي نتناول بها الحياة الجنسيّة الإنسانيّة، فإنّها لا تُقبل إلاّ في الحدود التي تكون خارجها **محرّمة**. ثمة في النهاية، وفي كل مكان، حركة للحياة الجنسيّة يكون فيها للنجاسة Ordure دور تلعبه، ومنذ ذلك الحين لن يتعلّق الأمر بحياة جنسية مفيدة Bénéfique «يريدها الله» بل بلعنة وبموت. إن الحياة الجنسيّة المفيدة تشبه الحياةّ الجنسيّة الحيوانيّة المتعارضة مع الإيروسيّة التي هي ميزة الإنسان والتي ليس لها من صفة الجنسي Génital سوى الأصل. فالإيروسيّة العقيمة من حيث المبدأ، تمثّل الشرّ والرجس الشيطاني.

تنتظم العلاقة الأخيرة –والأكثر دلالة– بين الحياة الجنسيّة والتصوّف من هذه الناحية تحديدًا. ففي حياة المؤمنين والمتدينين، التي تكثر فيها حالات فقدان التوازن، لا يكون موضوع الإغراء غالب الأحيان هو الجنسيّ بل الإيروسيّ. تلك هي الحقيقة التي تتجلى من خلال الصور المرتبطة بغواية القدّيس «أنطوان». فما

---

1 – هذا التحليق الغريب هو ما تقوم به الملكة خارج الخلية إغراء لذكور النحل بغية التزاوج. فالملكة تمتلك منذ ولادتها آلافا من البيض، والشمع الملكي الذي تغذّت منه يهبها طاقة جنسية تكاثرية رهيبة. غير أن هذا البيض غير الملقح يقتضي تدخل آلاف الذكور ولذلك فان الملكة ستقوم هي نفسها باختيار الذكور من بين أولئك الذين يتمتّعون بقوة أكبر من غيرهم. ستقوم هذه الملكة بعد أسبوع من ولادتها تقريبًا بتحليقها التزاوجي Vol nuptial. في البداية تقوم بإطلاق صيحات حادّة بتنبيه الذكور إلى بداية رحلتها. وبفضل ما تتمتع به من طاقة يتيحها لها غذاؤها الملكي، فإنّها ستنطلق في طيران بعيد نحو عشرين مترًا عن الخليّة، وسيكون على الذكور الذين أثيروا بذلك أن يجهدوا أنفسهم في الالتحاق بها. ونتيجة لذلك فلن يتمكن من التزاوج معها إلا من هم الأكثر قوة ولكن سيكون ثمن ذلك هو سقوطهم بعد ذلك على الأرض من شدّة الإجهاد. أما الملكة فانه بعد ان أخذت ما يكفيها من سائل التلقيح، تعود إلى الخلية لكي تنطلق بعد ذلك في عملية البيض بكل عناية واضعة بيضة واحدة في كل خلية. وفي هذه الحالة فإنّها عندما تجد خلية كبيرة، تضع بيضة ينتج منها ذكر هو ذكر النحل faux-bourdon، وإذا كانت الخلية صغيرة فان البيضة تعطي نحلة عاملة. (المترجم)



يستبدّ بالمتدين في حالة الغواية Tentation هو تحديدًا ما يكون موضوع **خشيته**. فتوقه إلى الحياة الإلهية إنما يتجلّى في رغبته في أن يهب نفسه للمسيح Le désir de mourir à soi-même. ومنذ ذلك الحين ينطلق تغيّر دائم في المشهد حيث ينقلب كل عنصر إلى ضده باستمرار. الموت، الذي يرغب فيه المتدين، يصبح بالنسبة إليه حياة إلهية. فقد عارض النظام الجنسي الذي كان يكتسي معنى الحياة، ليلتقي بالإغراء الذي اكتسب دلالة الموت. غير أن اللعنة أو الموت اللذين يتيحهما له إغراء الجنس يمثلان أيضًا الموت كما يبدو من زاوية نظر هذه الحياة الإلهية التي ينشدها المرء في عملية التضحية بالنفس من أجل المسيح. وبهذا الوجه تكتسي الغواية دلالة الموت بشكل مضاعف. إذ كيف لا نتخيل أن حركته تقذف بالمتديّن فوق «سقف المعبد» حيث يمكن لمن يفتح عينيه جيدًا، **وفي غياب هواجس الخوف**، أن يدرك من فوقه العلاقة بين كل الإمكانات المتعارضة؟

وسأحاول الآن أن أصف ما **يمكن** أن يتجلّى للمتدين من فوق سطح المعبد.

أذكر هذه المفارقة في المستوى الأول: أفلا يكون المشكل كما هو مطروح هنا معطى في الطبيعة؟ فالطبيعة تمزج في الجنسيّ Le génital بين الحياة والموت. ولنتصور الحالة القصوى للنشاط الجنسي الذي يتسبب في موت الحيوان الذي ينجب. صحيح أنه لا يمكن أن نتكلم عن نوايا طبيعية دون الوقوع في الخلف، غير أن الحركات الضرورية التي تُدفع فيها الحياة إلى إهدار ماهيتها ليستِ أبدًا ذلك فقط. ففي اللحظة نفسها التي تتدفّق فيها الحياة دون حدود، تكون قد أعطت لنفسها هدفًا يبدو مناقضًا لتلك الخسارة التي تتعرّض لها بكثير من الجهد. إنّها لا تنساق في بذل هذه الطاقات المفرطة إلا لكونها ترنو إلى تحقيق نموّها. وسواء أتعلق الأمر بالنبات أو بالحيوان فإن وفرة الورود أو موسم الخصوبة قد لا تتجلّى لنا في هذه المظاهر. فهذه الوفرة تنسب إلى نفسها ما يشبه الغائية. ودون شك ليس لاحتفالية الورود والحيوانات فائدة كبيرة على صعيد الوظيفة التي ينسبها إليها ذكاؤنا دون دقة كبيرة. إذ يبدو الأمر وكأنه خدعة كبيرة. كما لو أن سيلاً عارمًا لا يكترث لما يعترضه ينفلت بالانطلاق من مسألة التكاثر هذه. ومهما بدا لنا أن هذا المسار الذي تتبعه الحيَاة مسارُ أعمى، فإنه لن يكون بإمكانها أن تطلق العنان للاحتفال الكامن فيها دون تعلّة، حيث يبدو الأمر كما لو أنّ الفيضان الكبير يحتاج إلى تعلّة.

لا يمكننا أن نأخذ هذه الاعتبارات على أنها كافية. إنّها تدفع بالمرء في مجال لا يمكن للفكر البشري أن يتقدم فيه دون غباء كبير. فالأشياء تسير تلقائيًا على



أحسن وجه إلى درجة أن تبسيطات «شوبنهاور» Schopenhauer تفرض نفسها علينا: لم يكن لحركات الحياة الجنسيّة سوى معنى واحد هو الغايات التي من خلالها قدّمت الطبيعة نفسها. فلم ينتبه أحد إلى أنّ «الطبيعة «كانت تسلك بطريقة لا معنى لها.

ولكن من المستحيل أن نعالج هذا المشكل - الذي تثير معطياته سخريتي - في مختلف أبعاده. لذا اكتفي هنا بأن أشير ضمنيًا إلى أية درجة تكون الحياة التي هي خسارة فادحة Perte exubérante، موجّهة في الوقت نفسه بحركة معاكسة تقتضي نموّها.

ورغم ذلك، فإن الخسارة هي التي تتغلب في النهاية. فالتكاثر لا يضاعف الحياة إلا بشكل مجّاني، إنه يضاعفها لكي يهبها للموت، حيث لا شيء يشتدّ سوى سطوته كلّما حاولت الحياة أن تمتد دون اكتراث بالحدود. أنا أؤكد على الإهدار المتعاظم رغم الحاجة إلى استكمال الحركة في الاتجاه المقابل.

و لنعد إلى هذه النقطة التي تهمّني: تتسبب الحالة القصوى أو الفعل الجنسي في موت الحيوان. في هذه التجربة، تحتفظ الحياة بمبدأ نموّها ولكنها مع ذلك تتلاشى. ولا يمكنني أن أجد مثالًا أكثر وضوحًا من ذلك عن تضحية المرء بحياته من أجل المسيح/ الله La mort à soi-même. وأتمسك في ذلك بموقف عدم الاكتفاء بطريقة النظر التي بموجبها يخضع الحيوان إلى النتيجة. ففي هذه الحالة، تتخطّى حركة الفرد بشوط كبير نتيجة ليس لها من معنى إلا بالنسبة إلى النوع. لا شيء سوى هذه النتيجة يكفل تكرار الحركة من جيل إلى جيل، ولكن اللامبالاة بالمستقبل، أي الالتصاق المبهر والحارق في معنى ما باللحظة، لا يمكن إلغاؤها مثلما هي الحال عند اقتصارنا على الإدراك الحيني لما يُخضعها إلى المسار اللاحق. لا أحد يمكنه أن ينكر تضحية الحيوان بنفسه إلا من زاوية نسقية. ويبدو لي أن الفكر البشري الذي ينسب تضحية الحيوان بنفسه إلى خدمة النوع، إنّما يقوم بتبسيط تنقصه الوجاهة لسلوك الذكر [ذكر النحل]في لحظة التحليق التزاوجي Vol nuptial.

أما إذا عدت إلى إيروسيّة الإنسان فإن لها عند المتدين الواقع تحت تأثير الغواية معنى الموت الذي يحلّق من أجله ذكر النحل، وذلك إذا استطاع ذكر النحل، كما يفعل ذلك المتدين، أن يقرر الموت بحرّية في وعي تام بالموت الذي ينتظره. فلا يستطيع المتديّن أن يموت فيزيائيًا، ما يستطيعه هو أن يفقد



الحياة الإلهية التي تنذره لها رغبته. تلك هي إحدى «الخلافات العرضية «حسب الأب «تيسّون» التي لا تنفك تقابل بين هذين «الشكلين من الجذب، حيث يكون أحدهما «راسخًا في طبيعتنا «وهو الحياة الجنسيّة، ويكون الآخر هو التصوّف «الذي يصدر عن المسيح». لن نستطيع حسب رأيي أن نتكلم بوضوح عن العلاقة بين هذين الشكلين ما لم نأخذهما في لحظة تعارضهما الأكثر شدة، وهي أيضاً لحظة تشابههما المؤكدة. لحظة «توافقهما العميق «؟ نعم إنّها ممكنة ولكن هل ندركها في التخفيف من وجوه التقابل بينهما، إذا كانت هذه الوجوه تحديدًا هي في الوقت نفسه تلك التي يتشابهان بواسطتها؟

حسب عبارات الأب «تيسّون». تشترط **الحياة الإلهية** موت من يسعى إليها، ولكن لا أحد يرنو إلى موت يكون غيابًا للحياة بصفة سالبة. فموتنا هو حدث يمكنه أن يتحمل نتائج المعنى الإيجابي لسلوك يتمّ فيه التخلّي عن مواقف الحذر التي يثيرها فينا الخوف من الموت. للحيوانات نفسها ردود أفعال آلية تكون في شكل تسمّر في المكان أو هروب أمام الخطر: وتشهد ردود الأفعال هذه على قلق جوهري تتعدّد أشكاله لدى البشر. ما تعنيه الحياة في اللحظة دون استسلام للقلق الذي يتحكّم في هذه الردود، هو التضحية بالنفس من أجل المسيح/ الله Mourir à soi-même، وعلى الأقل هو أن نحيا جنبًا إلى جنب مع الموت. ففي الحقيقة يطيل كل إنسان أمد تأثير تعلّقه بنفسه على امتداد حياته. فهو مطالب دائمًا بالعمل من أجل تحقيق نتيجة تصلح لدوام الوجود الشخصي. وبقدر ما ينهمك في إخضاع الزمن الحاضر إلى المستقبل، بقدر ما يكون ذلك الشخص الممتلئ والمتكبر والرديء، ذلك الذي تبعده الأنانية عن الحياة التي يسميها الأب «تيسّون» حياة إلهية والتي من الممكن أن نسميها، بعبارة أكثر غموضًا، حياة مقدّسة. ويبدو لي أن الأب «تيسّون» قد أعطى لهذه الحياة وصفًا في الصيغة القائلة: «لكي نحيا حياة إلهية يجب أن نموت». وفي الحقيقة، يمكننا دائمًا أن نتصور أفق حقيقة مقلقة وراء «الرداءة «و» الغرور». إنه يرتعب أمام عظمة ما هو موجود، أي أمام تلك العظمة غير القابلة للفهم – غير قابلة للفهم من زاوية نظر الذكاء الذي يفسّر كل شيء بالأسباب الفاعلة والغاية المنشودة –، لأنه ليس فيها أي مكان متروك للكائن المحدود الذي يحكم على العالم عبر تلك الحسابات التي ينسب فيها إلى نفسه – أي إلى رؤاه الرديئة والمغتربة – أجزاء مقتطعة من هذا المجموع الذي تتلاشى فيه. ورغم ذلك فإن العظمة بالنسبة إلى من تجذبه، تشير إلى موت: ضرب من الدوار أو من الرعب يستبد بذلك الذي يضع نفسه، بما لديه من رؤى أنانية عرضية، في



مواجهة ذلك العمق الحاضر حضورًا لا متناهيًا والذي هو في الوقت نفسه غياب لا متناه. إن ردود الأفعال الآلية، الموصولة فيما بينها بطريقة لا يمكن تحمّلها، وبجمود مشوب بالذهول وبسعي إلى الهروب، تشده مثل حيوان مهدد بالموت، إلى حالة من العذاب نسميها القلق. ولكن الخطر الذي يدفع الحيوان أحيانًا إلى التسمّر في مكانه وأحيانًا أخرى إلى المسارعة إلى الهرب، هو خطر معطى من الخارج، إنه خطر حقيقي ومحدّد، في حين أن ما يتحكّم في ردود أفعال الحيوانيّة L'animalité أمام الموت في حالة القلق، هو الرغبة في موضوع غامض. يذكرنا الكائن المهدد على هذه الحال بالموت بوضعية المتدين الذي يبحث بشكل مَرَضيّ عن إمكانية القيام بنشاط جنسي أو، في عالم الحيوان، بوضعية ذكر النحل الذي سيموت، ولكن ليس بسبب عدوّ بل بسبب العاطفة القاتلة التي تدفع به في غمرة الضوء نحو الملكة. وما هو في الميزان هنا، هو على الأقل لحظة صاعقة يتمّ فيها تحدّي الموت.

غواية المتديّن والتلذّذ باجترار الخطيئة [1]:La délectation morose

ثمة معطى لن نلحّ عليه كثيرًا: من المؤكد أن محرّم الحياة الجنسيّة الذي يعتبره المتديّن بكل حرّية النتيجة القصوى، يخلق حالة غير عادية في ظروف الغواية،

---

1 - حرفيّا: «البهجة الكئيبة». ولكن مدلول هذه العبارة الدينيّة المستمدة من سجل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، يحيل إلى وضع ذلك الشخص الذي يتمادى في ارتكاب الخطيئة على صعيد الوعي فيكون بذلك قد اجترّ الخطيئة. يُفهم مدلول هذه العبارة عبر مقابلته بمفهوم التواضع الذي يحيل إلى الاعتراف بالأخطاء والعزم على عدم اجترارها. ويمكننا ان نوازي هذه الحالة من بعض الوجوه بما يسمّى «بالشهوة الخفيّة للمعاصي» في السجل الدينيّ العربي (أعني الإسلام) لما يتضمّنه هو أيضاً من معنى اجترار الخطيئة مثلما يتضح ذلك من قول «ابن منظور» في الشهوة ما يلي: «وفي حديث راعبة: ياشَهْوانيُّ، يقال: رجلٌ شَهْوانٌ وشَهْوانيٌّإذا كان شديد الشَّهْوةِ، والجمعُ شَهاوى كسَكارى. وفي الحديث: إنَّ أَخْوَفَ ما أَخافُ عليكم الرِّياءُ والشَّهْوةُ الخفيَّة قال أبو عبيد: ذهب بها بعضُ الناس إلى شَهْوةِ النِّساءِ وغيرها من الشهَوات، قال: وعندي أنه ليس بمخصوص بشيءٍ واحد، ولكنه في كل شيءٍ من المعاصي يُضْمِرُه صاحبه ويُصِرُّ عليه، فإنما هو الإِصرارُ وإنْ لم يَعْمَلْه، وقال غيرُ أَبي عُبيد: هو أَن يَرى جارِيةً حَسناءَ فيغُضَّ طرْفَه ثم ينظُرَ إليها بقلبه كما كان ينظر بعينِه، وقيل: هو أَنْ ينظُر إلى ذاتِ مَحْرَم له حَسناءَ، ويقول في نفسِه: لَيْتَها لم تَحْرُم عليَّ. أَبو سعيد: الشهوةُ الخفِيَّة من الفواحش ما لا يحِلُّ ممّا يَسْتَخْفي به الإِنسانُ، إذا فعَلَه أَخفاهُ وكَرِهَ أَنْ يَطَّلِعَ عليه الناسُ قال الأَزهري: والقولُ ما قاله أَبو عبيد في الشهوةِ الخفِيَّة، غير أَني أَستَحْسِنُ أَنْ أَنْصِبَ قوله والشَّهوةَ الخَفِيَّةَ، وأَجعل الواوَ بمعنى مَعْ كأَنه قال: أَخْوفُ ما أَخاف عليكمُ الرياءُ مع الشَّهوةِ الخفِيَّةِ للمعاصي، فكأَنه =



ولكن معنى الإيروسيّة يكون في ذلك قد تعرّض إلى التغيّر أكثر ممّا تمّ إثباته. فإذا كان من المفارقيّ أن نقارن الغواية لدى المتديّن بالتحليق التزاوجي Vol nuptial – والمفسد – لذكر النحل، فإن الموت ليس رغم ذلك نهاية هذا ولا ذاك، وبإمكاني أن أقول عن المتدين الذي تعرض إلى الغواية أنه ذكر نحل فطنٌ، يعلمُ أن الموت سيتبع عملية إشباع رغبته. في العادة، نحن نهمل هذا التشابه، بسبب أن الفعل الجنسي في إطار النوع البشري لا يتسبب مبدئيًا في الموت الحقيقي وبسبب ألّا أحد سوى المتديّنين تقريبًا، يرى فيه الوعد بالموت الأخلاقي La mort morale. ولكن رغم ذلك ليس للإيروسيّة من الامتلاء، أي أنها لا تستنفذ الطاقة المتاحة لها إلا بشرط أحداث شيء من السقوط يثير رُعبُهُ ذلك الموت الذي هو مجرّد موت جنسيّ.

تستكمل الفروقات نفسها التي تقابل بين ذكر النحل والمتديَن تدقيق معنى تشابههما وتحديد ما يميز الانفعالات الشهوانية التي تقرّبهما من التصوّف (بعمق أكبر من مجرّد الاشتراك في التسمية).

كنت قد قلت إن فطنة المتدين تتعارض مع تعنّت الحشرة، ولكن هذا الاختلاف يعود إلى التعارض بين الحيوان والإنسان: أريد الآن أن أثير سؤالا يتجاوز هذا المشكل، حيث يمثل صورة محدودة منه. أتحدث عن مقاومة المتدين التي لم تعد البتة وبشكل عام – باعتبارها لم تعد مقاومة ذكر النحل نفسها – حركة للكائن الإنسانيّ أيضًا (صحيح أن المقاومة الأنثوية واردة دائمًا، ولكن مهما كانت دلالة سلوك امرأة ما، فإنه لا يكون لها غالبًا – إذا كانت تقاوم – الوعي الواضح بما يبرر سلوكها، إنّها تقاوم غريزيًا مثل أنثى الحيوان: فلا أحد سوى المتديّن، وقد شحذت الغواية عزيمته، يعطي الرفض دلالته التامّة).

ينطلق تفكير المتديّن من العزم على الاحتفاظ بحياة روحية يستطيع السقوط أن يلحق بها ضربة مميتة: فخطيئة اللحم تضع نهاية لاندفاع الروح نحو حرّية مباشرة. لقد رأينا بالنسبة إلى الأب «تيسّون». مثلما هو الأمر بالنسبة إلى الكنيسة بشكل عام، أنه «لكي يحيا المرء حياة إلهية، يجب عليه أن بموت». ثمّة هنا غموض في المصطلح: فظاهريًا، يتعارض الموت الذي يطال الحياة الإلهية تمامًا مع ذلك الموت الذي هو شرطه. غير أن هذا الوجه من التعارض ليس الأخير:

=يُرائي الناسَ بتَرْكِه المَعاصِيَ، والشهوةُ لها في قلبِه مُخْفاةٌ، وإذا استَخْفَى بها عَمِلَها، وقيل: الرياءُ ما كان ظاهراً من العمل، والشهوةُ الخفِيَّة حُبُّ اطِّلاع النّاسِ على العملِ.» (التأكيد من عمل المترجم). أنظر: ابن منظور، لسان العرب، حرف الشّين، شها...



يتعلّق الأمر بالحفاظ على الحياة في مواجهة القوى المفسدة. إن مسألة الحفاظ على الحياة (الحياة الواقعية والمادية تحت غطاء حقيقة روحية) لا تتغير تغيرًا ملموسًا إذا كان الأمر يتعلّق بحياة الروح. فالحياة التي تدمرها الخطيئة لها من حيث المبدأ قيمة أساسية هي الخير الأسمى Le Bien. وربما تكون الحياة التي تدمرها الحياة الإلهية هي الشرّ المطلق Le Mal. لكن الموت يقوم دائمًا بتدمير حقيقة كانت تدعي أنها باقية، فإذا وهبت نفسي إلى المسيح/ الله Si je meurs à moi-même، فإنني بذلك أزدري الكائن الذي تمّ تنظيمه كي يبقى وينمو، ويحصل الشيء نفسه إذا دمّرت، بالخطيئة، حياتي الروحية. ما يثير الإغراء (ما يدهش وما يسلب الألباب) في كل مرّة، يتغلب على الانشغال بتنظيم مستديم، أي على إرادة عازمة على اكتساب قوة أكبر. فالطرف الذي يقاوم يتغيّر في كلّ مرّة: فهو أحيانًا مصلحة الفرد الأناني وأحيانًا أخرى هو نظام الحياة الدينيّة، ولكن ما يكبح الإثارة المباشرة هو دائمًا الخشية من مستقبل قد يكون شحيحًا Sordide.

لقد قلنا إن الأب «تيسّون» يتحدث بانفتاح عن «هاتين القوّتين الجاذبتين نحو الله»، قوة الجنسي Le sexuel الذي يشدنا إلى الطبيعة، وقوة الصوفيّ Le mystique الذي يأتينا من المسيح: (وبالنسبة إليّ)، يتمتّع الله بالقدرة على حدس العنصر القادح الذي يسمو بالمرء إلى ما هو أرفع من مجرّد الإنشغال بالحفاظ على متاع الدنيا. سيقول بعض المتديّنين إنني أستثني من ذلك ما هو جوهري، وإن الصراع في الغواية يقابل بين موضوع جدير بالحبّ وموضوع آخر جدير بالرعب. هذا ليس صحيحًا، أو قل هو كذلك سطحيًا فقط. فأنا أؤكد عكس ذلك على مبدأ أساسي:

ليس ثمّة في الغواية إلا موضوع جذب من طبيعة جنسية: لم يعد العنصر الصوفي، الذي يكبح حركة المتديّن الذي يتعرض إلى الغواية، يحمل «قوة فعلية» في ذاته، هو يتدخل بقدر ما يفضّل المتديّن الوفيّ لمبادئه، حماية التوازن الذي يكتسبه في الحياة الصوفيّة على الهذيان الذي تجرّه إليه الغواية. تتمثّل ميزة الغواية في أن الإلهي Le divin، في صورته الصوفيّة، قد توقّف فيها عن أن يكون **محسوسا** Sensible (لقد أضحى معقولًا Intelligible فقط). وفي هذه اللحظة يكون الإلهي **المحسوس** من طبيعة شهوانية Sensuel، وإن شئنا قلنا شيطانية Démoniaque، ويتيح هذا الشيطاني/ الإلهي Démoniaque-divin، أو هذا الإلهي- الشيطاني Divin-démoniaque، ما يتيحه الإله نفسه الذي يُدرَكُ في التجربة الصوفيّة الناضجة، بل إن ذلك يحصل بشكل أعمق لأنّ المتدين يفضل الموت الحقيقي



على أن يسقط فريسة للغواية. لا أغفل عن إمكانات الإشباع التي يمكن للسقوط Chute أن يفتحها لذلك **الأنا** الوضيع، ولكن المتدين ينفي هذا الأنا الذي يكسب من تلك الإمكانات، أو بالأحرى يستشعر الانحطاط الباطني - الذي قد يتجلّى يوما في العلن- لهذا **الأنا** المرتبط بالنظام وبالكنيسة، والذي يتخلّي لصالحه عن الأنانية الأولى: يكمن مبدأ هذا **الأنا** الثاني في أن يتلاشى في الله، ولكن لم تعد لله في لحظة الغواية صورة **محسوسة** في النفس، أي لم يعد له هذا الأثر المذهل الذي يمثل ماهيته، بل نرى أن ما يتجلّى هو **الفائدة** التي يغنمها الأنا الثاني، أي قيمته المثالية. ويبقى الله هنا في دائرة الاهتمام ولكن في صورة مثالية فقط. أي أن ما يتغلّب هو حساب المصلحة وليس الرغبة الحارقة.

تحافظ مقاومة المتدين في لحظة الغواية بهذا الوجه على معنى ذلك الدوار الذي يسببه الضياع. فالمتديّن الذي يرفض، هو في الحقيقة في وضع ذكر النحل الذي يمكنه أن يعرف خاتمة الاندفاع الذي يحمله نحو الملكة. ولكن بسبب رعب المتديّن - وبسبب الرفض الذي هو نتيجة ذلك الرعب -لم يعد للموضوع الذي يجذبه نفس المعنى الذي نجده في حالة الملكة التي تسوق الحشرة إلى الموت في الضوء: فالموضوع الذي يتم نفيه هو في الوقت نفسه موضوع وضيع ومثير للرغبة. وتتسم جاذبية هذا الموضوع بتوهّجه التام. فلجماله من العظمة ما يُبقي على المتديّن في وضع الانبهارٌ Ravissement. ولكن هذا الانبهار هو في الوقت نفسه هلع Tremblement: ثمّة هالة موت Un halo de mort تحيط بهذا الموضوع، فتجعل من جماله مقرفًا Beauté odieuse.

تبرز هذه السمة الغامضة للغواية بشكل كبير في تلك الصورة المطوّلة للغواية التي أطلقت عليهما الكنيسة اسم «التلذّذ باجترار الخطيئة» La délectation morose.

ففي التلذّذ باجترار الخطيئة، يكون جمال الموضوع وجاذبيته الجنسيّة قد اندثرًا. ما يبقى هو فقط صورة ذلك في الذاكرة عبر هالة الموت التي أتحدث عنها. ومنذ تلك اللحظة، لا يبقى الموضوع موضوعا، بل يتحوّل إلى ذلك الجوّ المرتبط بحالة نفسية خاصّة. ومن المستحيل القول إن الأمر يتعلّق برعب أو بإغراء، إنّه إحساس بالموت يجذب المرء، في حين أن موضوع الشهوة يثير الرعب وينتقل إلى خارج حقل الوعي. ومن البديهي أن الشبه مع «التلذّذ باجترار الخطيئة» والتحليق التزاوجي Vol nuptial أبعد من الشبه مع الغواية. غير أنه يظل بالإمكان إدراك هذا الشبه بالرغم من عجز البهجة المثير للضحك: فالبهجة



Délectation، في معنى ما، هي اندفاع مشلول إلى التحليق التزاوجي تمّ الاحتفاظ به ولكن في ظلمة تعنّت يشبه تعنّت الحيوان، رغم أنه قد أصبح مؤلمًا. يتعلّق الأمر في الحقيقة بالمصالحة بين رغبة الروح في **النجاة** والرغبة في السقوط في لذة العناق القاتلة. غير أن الرغبة في موضوع مثير للرغبة هي هذه المرّة رغبة في موضوع لا جاذبية طبيعية له: إنّها الرغبة غير المفهومة واللاواعية في الموت أو على الأقل في الحرمان من «الشفاعة».

الشهوانيّة الآثمـــة والمـــوت:

ينير تحليل البهجة محور شهوانية الإنسان الذي ظلّ مُلغزًا، أي تلك الشهوانية التي يجب مقاربتها انطلاقًا من هذه السمة بهدف إدراك ما يجمعها مع التجربة الوحيدة المتّزنة والمتمثلة في التجربة الصوفيّة. اعتقد، كما يفعل ذلك مؤلفو مدوّنة الكراملة أنه إذا أخذنا الشهوانية الإنسانيّة في صورتها الأكثر رفعة - التي أرادها الله مستقلة عن الانحرافات التي لطّختها - فإننا سنبتعد على خلاف ذلك عن إشراقات الصوفيّة. وعند انحسار الشهوانية في مظاهرها القانونية، فهي تخفي تلك المظاهر القاتلة التي تتجلى في تحليق ذكر النحل أو في غواية المتديّن، والتي تتجلّى دلالتها الأكثر عمقًا في التلذّذ باجترار الخطيئة Délectation morose.

صحيح أن النشاط الجنسي «الذي يريده الله». ذلك النشاط المنحصر في الزواج، أو بشكل عام الحياة الجنسيّة المعتبرة طبيعية أو عادية، هو نشاط يتعارض مع الانحرافات المناقضة للطبيعية من جهة، ومن جهة أخرى مع كل تجربة ينظر إليها كتجربة آثمة تتسم نتيجة لذلك بالإحساس بالمرارة: وتلك هي جاذبية الثمرة المحرّمة.

وبالنسبة إلى روح طاهرة، تكون الرغبة الجنسيّة المشروعة غالب الأحيان طاهرة بشكل مطلق. هذا ممكن ولكن هذه الحقيقة الجزئية تخفي حقيقة أساسية.

فرغم ردّة الفعل المشتركة التي تربط بين عنصر الخجل والحياة الجنسيّة، فإنه من المعقول ومن المنسجم مع حكم الكنيسة أن يتم تنزيل الحياة الجنسيّة، باعتبارها وظيفة، في إطار النشاط الضروري. ثمّة عنصر عجيب وجدير بالثناء في العناق L'étreinte. فالعناق هو التحقّق Epanouissement وهو الصورة الأكثر إسعادًا في حياة المرء. لن تكون هناك أية حاجة للتذكير فيما يخصّه بمثال ذكر



النحل Faux bourdon، حيث يمثّل نهاية مأتميّة Issue funèbre في الوقت نفسه الذي يكون فيه ذروة التحقّق. ورغم ذلك توجد مظاهر للحياة الجنسيّة تحثّ منذ البداية على الحذر. فهزة الجُماع توصف في المثل الشائع بأنها «موت صغير» Petite mort. ويمكن من حيث المبدأ تشبيه ردود فعل النساء بردود فعل الإناث اللاتي يحاولن الإفلات من قدر الحبّ. ولكي تختلف ردود الأفعال هذه عن ردود أفعال المتديّن خلال الغواية، فإنّها تكشف عن وجود شعور بالرهبة والتوجّس مرتبط عموماً بالفعل الجنسي. يتمّ إعطاء هذه المظاهر إثباتًا نظريًا. ويكون صرف الطاقة الضرورية للفعل الجنسي[1] كبيرًا في كل الحالات.

لا يجب أن نبحث بعيدًا عن سبب الجزء الذي يتعلّق بلعبة الجنس. فالموت، باعتباره استثنائيًا، هو فقط حالة قصوى. وكل ضياع للطاقة العادية ما هو في **الحقيقة إلا «موت صغير» يشبه موت ذكر النحل، ولكن، سواء بصورة واضحة أو** بصورة غامضة، فإن هذا «الموت الصغير «هو نفسه مثير للتوجّس. وفي المقابل، يكون هذا الموت الصغير هو الآخر موضوعًا للرغبة (في حدود الدائرة الإنسانيّة على الأقل). فلا أحد يمكنه أن ينكر أن عنصرًا أساسيًا في الإثارة هو الإحساس بفقدان التوازن Chavirement. فلا يكون الحب فينا إلاّ **كحركة ضياع سريعة مثل الموت،** تقترب بسرعة من التراجيديا، ولا تتوقف إلا عند الموت. وكم هو صحيح القول عن المسافة بين الموت، و«الموت الصغير» أو الترنّح، اللذين يسبّبان انتشاء المرء، إنّها قصيرة جدّا.

هذه الرغبة في الشطح Désir de chavirer التي تنتاب عمق كل كائن بشري، تختلف عن الرغبة في الموت باعتبارها ملتبسة Ambigüe: إنّها دون شك رغبة في الموت، ولكنها في الوقت نفسه رغبة في الحياة على تخوم الممكن والمستحيل، حيث يكون ذلك بزخم متعاظم باطّراد. إنّها الرغبة في الحياة عبر التوقف عن الحياة أو في الموت دون التوقّف عن الحياة، أو قل هي الرغبة في حالة قصوى ربّما انفردت القدّيسة «تيراز» بالبلاغة في وصفها بهذه الكلمات: **«إنني أموت من عدم موتي»** «Je meurs de ne pas mourir!». **غير أن الموت من عدم الموت ليس هو الموت تحديدًا، إنه الحالة القصوى للحياة. فإذا متُ من عدم الموت،**

---

1 - لا أقول «صرف الطاقة الجنسيّة La dépense de l'énergie sexuelle». فانا متفق مع «أستوالد شوارتز» Ostwald Schwartz (Psychologie sexuelle, Gallimard, 1951, p. 9) كي نرى في مفهوم «الطاقة الجنسيّة» ابتكارا لا أساس له. ولكن بدا لي أن «شوارتز» قد أهمل حقيقة وجود طاقة فيزيائية غير محدّدة سلفا، ومتاحة بأوجه مختلفة في النشاط الجنسي.



فإن ذلك هو شرط الحياة: إنه الموت الذي أثبته بحياتي، بمواصلتي لحياتي. لقد ترنّحت القدّيسة «تيراز» ولكنها لم تمت واقعيًا بسبب الرغبة التي كانت لديها في أن تترنح فعليًا. لقد فقدت توازنها ولكنها لم تفعل سوى أنها عاشت بعنف، بعنف شديد إلى حدٍ استطاعت معه أن تقول ذلك على تخوم الموت، ولكن بذلك الموت الذي - من حيث هو قد أرّقها- لم يتسبب في إيقاف حياتها.

الشهوانيـة والحنـان والحـب:

بهذا الوجه لا يكون ذلك الإغماء المرغوب هو المظهر البارز لشهوانية الإنسان فقط، بل ولتجربة المتصوّفين أيضًا. نعود إلى ذلك التقريب بين التصوّف والإيروسيّة الآثمة، ولكن لنبتعد عن الحياة الجنسيّة المثالية Idyllique أو المشروعة. لقد عثرنا، على العكس، على سمة للشهوانية تكون محاورها قريبة، بسبب غموض أساسي، من غواية المتديّن ومن التلذّذ باجترار الخطيئة. ففي كل حالة على حدة، يكون من الصعب القول ما إذا كان موضوع الرغبة هو توقّد Incandescence الحياة أم هو توقّد الموت. فتوقّد الحياة له معنى الموت، وللموت معنى توقَّد الحياة. وبالحديث عن غواية المتدين، لم أتمكن من استخلاص هذه القيمة الغامضة بصورة تامّة. ومع ذلك فإن المعنى المضطرب والمُفسد Délétère للحياة الجنسيّة، جوهري بالنسبة إلى الغواية. الغواية هي الرغبة في السقوط وإغداق المخزون المتاح إلى حدّ فقدان التوازن. وفي مستوى لاحق، سأبحث بالانطلاق من ذلك في تنسيق الحركة التي تربط بين التجربة الجنسيّة والتصوّف. ولكن يجب عليّ أوّلا أن أبين كيف تتّسق الصور المتنوّعة للحياة الجنسيّة - والتي تكون عادة جدّ متعارضة - فيما بينها في سياق الحنين إلى لحظة فقدان للتوازن.

ما لم يكن الغموض الذي تحدّثت عنه منذ البداية مبدأ للتلف Ruine (فضياع الطاقة موضوع الحديث يمكن إصلاحه، والحركات المتسرّعة، بل واللاهثة التي نفقد فيها توازننا هي حركات عابرة)، فإنه يكون على الأقل مبدأ لفقدان التوازن Déséquilibre. لا يكون فقدان التوازن هذا دائمًا بطبيعة الحال، فهو ينخرط عموماً في صور متوازنة تضمن له التكرار وتعوّض عن أضرار الحياة الشهوانية. غير أن هذه الصور المتوازنة والصحّية التي ينتظم فيها فقدان التوازن الجنسي، تخفي دلالته العميقة.

إحدى القيم الأكثر رمزية للتنظيم الجنسي، تتعلق بالانشغال بإقحام حالات فوضى العناق في نظام يشمل مجمل الحياة الإنسانيّة. يرتكز هذا النظام على



الصداقة الحميمة بين رجل وامرأة وعلى الوشائج التي تشدّ كل واحد منهما إلى أبنائهما. لا شيء أكثر أهمية بالنسبة إلينا من أن نضع الفعل الجنسي كأساس للبنيان الاجتماعي. ولا يتعلّق الأمر بتأسيس النظام المتحضّر على الحياة الجنسيّة العميقة، أي على فوضى، ولكنه يتعلّق بالحد من هذه الفوضى عبر ربطها بمعنى النظام وعبر الدمج بين معناها ومعنى النظام الذي نريد إخضاعها إليه. هذه العملية غير قابلة للدوام في النهاية في المعنى الذي لا تتخلّى فيه الإيروسيّة أبدًا عن قيمتها السامية، اللّهم إلا إذا تراجعت قيمتها ولم تعد سوى نشاط حيواني. فالصور المتوازنة التي تكون الإيروسيّة ممكنة داخلها، ليس لها في المحصّلة من نهاية سوى فقدان جديد للتوازن أو تلك الشيخوخة التي تسبق الاندثار النهائي.

إن الصورة التي ترمز إلى ضرورة التداول بين فقدان التوازن والتوازن هي ذلك الحب العنيف واللطيف الذي يكنّه كائن لآخر. **فعُنف الحب يقود إلى الحنان الذي هو صورة الحب القابلة للدوام، ولكنه يقحم في هذا السعي نحو المشاعر عنصر الفوضى نفسه، والتعطش نفسه للسقوط وهذا الإحساس المكتوم نفسه بالموت الذي نجده في السعي نحو الأجساد.** وبشكل جوهري يرفع الحبّ إعجاب الكائن بكائن آخر إلى درجة من التوتر لا يتم معها الإحساس بالحرمان الممكن من تملك الآخر - أو فقدان حبّه - بدرجة أقل من الإحساس بتهديد الموت. وبهذا الوجه يكون أساس الحب هو الرغبة في الحياة بقلق، في حضور موضوع له قيمة هي من الأهميّة إلى درجة انقباض قلب من يخشى فقدانه. ليست حمّى الشهوة هي الرغبة في الموت. وبالمثل، **ليس الحب هو الرغبة في الفقدان بل هو الرغبة مع الخوف من الفقدان الممكن للمحبوب، فقدان المحبوب الذي يُبقي على المحبّ على حافّة السقوط: إن ثمن ذلك هو تحمّل عنف الانبهار بالمحبوب.**

ما يجعل حركات التجاوز التي تنطوي على ازدراء الانشغال بالبقاء، حركات مستهجنة، هو ذلك الانزياح المباشر تقريبًا نحو الرغبةً في تنظيم صورة دائمة Forme durable - وعلى الأقل هي تريد أن تكون كذلك-، وذلك عبر وضع فقدان التوازن Déséquilibre الذي يمثله الحب، إذا توفّرت له القدرة، في مأمن من انعدام التوازن! فليس من التفاهة ألاّ يواجه المحبّ خسارة الكائن المحبوب باتفاقات تسلب المحبوب حريته، وألاّ يُخضع النزوةَ Caprice التي هي الحبّ إلى نظام منزلي مادي وإلى انتظام مؤسّسة العائلة. ثمّ إنّ غياب الحبّ ليس هو ما سيجعل عشّ الزوجية تافهًا (إن غياب الحبّ، على أي وجه أخذناه، **لا يمثل شيئًا**): يعني



ذلك أنّنا نخلط بين الحب والتنظيم المادي، أي أنّنا نورّط العاطفة السامية في التسوّق لدى محلّ بيع المواد الحديدية.(فلا شكّ أنه ليس من التفاهة أن يرفض المرء بشيء من التكبّر إقامة نظام حياة زوجية، اللهمّ إلا إذا كان المرء عاجزًا عن ذلك)

تعتبر هذه التقابلات مزعجة طالمًا أن الحبّ Amour يختلف منذ البداية عن الإيروسيّة الشهوانية L'érotisme sensuel ويتنزّل في الحركة التي تبرّر الشهوانية بواسطتها فوضى الرغبة بالفائدة التي تنتج عنها. نلاحظ الغموض نفسه على كل الأصعدة. فمن جهة أولى يحوّل حبّ الشريك الجنسي (شكل من الاندماج في نظام المجتمع النشط متمثل في الزواج الذي يرتبط به عادة) الشهوانية إلى حنان، فالحنان يسكّن عنف الملذّات الليلية، حيث يكون أكثر قبولًا من أن يعذّب المحبّون بعضهم البعض بساديّة Sadisme. إنّ الحنان قابل لأن ينخرط في صورة متوازنة. ومن جهة ثانية، ينزع العنف الأساسي، الذي يدفعنا إلى فقدان توازننا، إلى زعزعة العلاقات الوديعة باستمرار - وإلى أن يجعلنا نكتشف في هذه العلاقات اقترابًا من الموت (الذي هو علامة كل شهوانية، مهما كان الحنان قد حسّنها). ذلك هو شرط هذا الانبهار **العنيف** Ravissement violent، الذي لا يتسنّى للحبّ الجنسي في غيابه، مثلما فعل، أن يُعير لغته إلى عمليات وصف حالة الانتشاء لدى المتصوّفة.

أوساط الجريمة والسخرية الجنسيّة والفاحشة:

يتوافق هذا الامتداد لرغبة غامضة في السقوط إلى مجالات لا مبرّر فيها للفوضى ظاهريًا، مع نزوع يهيمن على الحياة الإنسانيّة. فنحن دائمًا ما نجتهد من أجل مضاعفة الصور الرّاسخة والقابلة للبقاء، حيث تستوعب الحياة انعدام توازنها وتحدّ منه، أي أنها تستوعب وتحدّ من الصور غير المستقرة والتي هي بمعنى ما غير قابلة للاستمرار ويتمّ فيها إثبات هذا الانعدام للتوازن. صحيح أنه ليس ثمة في هذا النزوع رغبة في الفوضى العاطفية في حدّ ذاتها: فالفوضى تُمثّل شرّا والروح يقاوم هذا الشرّ. في صور الحياة الساخرة، الساقطة Déchues والوقحة Impudentes، التي سأتحدث عنها الآن، يتمّ اعتبار انعدام التوازن بمثابة المبدأ. في تلك الصور، تتمّ الاستجابة دون قيود إلى الرغبة في الشطح Le Désir de chavirer التي لا نستسلم لها إلا عنوة: ومنذ تلك اللحظة، تندثر كلّ سلطة، **وأولئك الذين يعيشون في حالة متواصلة من انعدام التوازن لا يعرفون أبدا سوى لحظات**



انعدام توازن ضعيفة. فبائعات الهوى وكذلك الرجال الذين يتطفّلون عليهنّ[1]، أي الذين يشكّلون معهن وسطًا، تخور قواهم عادة ويتلذّذون بالاستسلام لهذا الانهيار دون نكهة. هم لا ينزاحون دائمًا إلى أسفل المنحدر، إذ من الضروري إلى جانب ذلك، ومن أجل أن يحافظوا على مصلحتهم مشتركة، أن يبتكروا تنظيمًا محدودًا يقابل التوازن الشامل لمجتمع يرفضون نظامه وينزعون إلى تدميره. إنهم لا يستطيعون الذهاب إلى الحدّ الأقصى من النفي، وهم في كل الحالات لا يغفلون عن الحفاظ على حياة أنانية بلا خجل. غير أن فوائد الكينونة «المتمرّدة» تسمح لهم بتحقيق حاجاتهم بسهولة: إنّها إمكانية أساسية تهبهم دون حدود لذة الاستسلام لجاذبية حياة ضائعة. فهم يستسلمون دون ضوابط للأشكال الأساسية لفوضى شهوانية مدمّرة. إنهم يقحمون دون ضوابط في الحياة الإنسانيّة انزياحًا نحو السقوط والموت. وبهذا الوجه فإن ترهّلا Avachissement مرتبطًا بازدراء كبير يجتاح القلب دون أي قلق، وبكل حرية. يكفي من أجل ذلك أن يلجأ المرء إلى السرقة، وإذا لزم الأمر إلى القتل، بكسل، وأن يحافظ على حياته باستخدام قوّته، وفي كل الحالات، أن يحيا على حساب الآخرين.

يتعلّق الأمر هنا بفشل كبير وبانحطاط مثير للاشمئزاز في المستوى الاجتماعي. فالمرء لا يحسد على الحياة في أوساط الجريمة. لقد فقدت الحياة مرونة أحد دواليبها الحيوية الذي لا قيام للإنسانيّة في غيابه. وما فعلته هذه الحياة هو فقط استثمارها لإمكانات استرخاء شامل Relâchement global، مؤسس على خيال محدود يحدّ من التوجّس إزاء المستقبل. ولكن باستسلام الحياة دون تحفّظ للميل إلى السقوط، تكون قد جعلت من هذا السقوط حالة قارّة دون طعم ودون فائدة.

سيكون انحطاط الشهوانية منظورًا إليه كما هو ضمن دائرة أولئك الذين يعيشونه، أمرا لا قيمة له تقريبًا. غير أن له آثار على المدى البعيد. فهو لا يكتسي دلالة بالنسبة إلى أولئك الذين يسقطون كليًا في الانحلال فقط: إذ أن غياب التحفّظ، الذي يفتقر إلى أية نكهة بالنسبة إلى أولئك الذين يستسلمون له، تكون له نكهة أكثر بروزًا بالنسبة إلى من هم شاهدون عليه إذا كانوا يواصلون الحياة أخلاقيًا في إطار التحفّظ. فسمة الفحش Obscénité في سلوكيات وكلام بائعات الهوى تمثل شيئاً لطيفًا Fade بالنسبة إلى من يجعلون من ذلك خبزهم اليومي.

---

1 - «القوادة» مثلا. Proxénètes في الفرنسية (Maquereaux ou Maquerelle)(المترجم).



ولكنّه على العكس يهب أولئك الذين يحافظون على طهارتهم إمكانية تقدير تفاوت مذهل Dénivèlement vertigineux. فالأشكال الوضيعة للدعارة والفحش يمثلان إجمالًا صورة رمزية مؤكدة للإيروسيّة، حيث يثقل هذا التشويه مشهد الحياة الجنسيّة، ولكنه لا يغيّر معناها في العمق. فالشهوانية هي من حيث المبدأ مجال للكذب والازدراء، إنّها في جوهرها ميل إلى فقدان التوازن ولكن دون الانغماس فيه...: ولا يمكن لذلك أن يتحقق دون خديعة نكون نحن مقترفوها غير المتبصّرين وضحاياها في الوقت نفسه. لكي نحيا شهوانيًا يجب علينا دائمًا أن نتقمّص دورًا كوميديًا ساذجًا يكون فحش بائعات الهوى هو شكله الأكثر مزاحًا. وهكذا فإن الفارق بين اللامبالاة في عالم الفحش، والانهيار الذي يتم التعرّض له من الخارج، بعيد أيضًا عن أن يكون غير قابل للتحقيق كما يبدو للوهلة الأولى. ثمة انعدام للتوازن، ولكن في المعنى الأولي لفقدان التوازن الشهواني: إن مرارة الكوميديا أو الشعور بالسقوط المرتبط بالمقابل المالي يضيفان عنصر متعة إلى من يستسلم لخيار فقدان التوازن.

وحدة التجربة الصوفيّة والإيروسيّة:

تستكمل أهمية الفحش في انتظام الصور/ المفاتيح للنشاط الجنسي حفر الهوّة التي تفصل التصوّف الدينيّ عن الإيروسيّة. فهذه الأهمية هي السبب في حدّة التعارض بين الحب الإلهي والحب الجنسي. التقريب الذي يجمع في محاولة أخيرة يائسة انحرافات الفحش والفيض (الروحي) الأكثر قداسة يشكل أمرًا صادمًا بالضرورة. وتتواصل الفضيحة منذ اليوم الذي اقتحم فيه الطب النفسي في إطار العلم و، دون أن يخلوَ ذلك من الغباء، مجال تفسير الحالات الصوفيّة. فالعلماء يجهلون مبدئيًا هذه الحالات، وأولئك الذين احتجوا على أحكامهم دفاعًا عن الكنيسة كانوا عادة يردّون الفعل تحت تأثير الفضيحة، فهُم لم يروا فيما هو أبعد من الأخطاء أو التبسيطات عمق الحقيقة التي تشوّهها هذه الأخطاء وهذه التبسيطات، بل **والتي تكشفها**. سيتم الخلط في السؤال من الطرفين بغباء. ولكن لنقرّ إن مدونة الكرمل هي على درجة من الانفتاح تستحق التقدير: فرغم كل شيء، تبقى العقول مهيأة من الجانب الكاثوليكي لإمكانية التقريب، ومن الجانب الأخر، فإن الأطباء النفسيون لا ينفون الصعوبات المطروحة.

يجب الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك: فأنا أرى أنه قبل تناول المشكل مرّة أخرى، يجب أن يكون الموقف دقيقًا.



أعتقد (وأنا أكرر ذلك) أنه لا يكفي الاعتراف كما يفعل الكراملة والمتدّينون الذين ساعدوهم في عملهم من خلال إحيائهم لتقليد معيّن، بإمكانية العلاقات بين الدائرتين. إذ يجب علينا أن نبتعد عن صعوبتين: فلا يجب أن نسعى في سعينا إلى التقريب إلى الحط من شأن تجربة المتصوّفة كما فعل ذلك الأطباء النفسيون، دون أن يكون ذلك دائمًا في نيّتهم. ولا يجب بالمثل، كما يفعل ذلك المتديّنون «روحنة» Spiritualiser مجال الحياة الجنسيّة من أجل الارتقاء به إلى مستوى التجارب السامية Expériences éthérées. فأنا مدفوع إلى أن أدقق بعناية دلالة الصور المختلفة للحياة الجنسيّة، دون أن آخذ في الاعتبار، تلك الصور الهجينة التي تستجيب إلى مجهود تعديلي (أو للتنقية) إلاّ في درجة ثانية. ولكن ذلك يتمّ بالذهاب من تلك الصورة الأكثر قابلية للاستيعاب إلى تلك التي يميّزها في المقابل اعتراض على إدماجها في النظام الاجتماعي. إنه لمن الأساسي بصفة خاصة أن نوضّح السؤال الذي تطرحه هذه الصورة الأخيرة: يتعلّق الأمر بمجال الفحش المرتبط أولا بالدعارة التي أضفت سمة الفضيحة على الشهوانية. فمن المهم قبل كل شيء أن نبيّن المعنى الذي يستجيب فيه المضمون الروحي للفحش هو نفسه لصورةSchéma المجال الأساسية بأكملها. فالفحش مقرف، ومن الطبيعي أن عقولًا لا جرأة لها لا ترى فيه شيئًا أكثر عمقًا من مجرّد هذه الخاصية المقرفة. غير أنّه من السهل أن ندرك أن هذه الجوانب الوضيعة ترتبط بالمستوى الاجتماعي لأولئك الذين يضعونها، والذين يتقيأهم المجتمع تمامًا مثلما يتقيّؤونه هم بدورهم. ما يرسخ من ذلك هو أن هذه الحياة الجنسيّة المقرفة ليست في النهاية سوى طريقة عجيبة لكي تكون دلالة النشاط المؤدّي إلى السقوط أكثر وضوحًا، وما يرسخ أيضًا هو أنه باستثناء أولئك الذين يؤدي سقوطهم الاجتماعي إلى الفحش، لا يكون الميل إلى هذا الفحش عند من يثير اضطرابهم من الخارج شيئًا يتوافق مع وضاعتهم هم أنفسهم: كم من الرجال (ومن النساء) لهم من رفعة وسموّ الروح ممّا لا يمكن إنكاره، في حين أنّهم لا يرون من ذلك سوى حيلةَ لفقدان عميق للتوازن!

كل ذلك يقود إلى القول في النهاية أن لا شيء يمنع من رؤية علاقة المحور الرئيسي للحياة الجنسيّة، إذا ما تمّ طرحه في أوجهه المختلفة، بمحور التجربة الصوفيّة: لقد رأينا أنه يكفي من أجل ذلك أن نوحّد بين ميول تبدو ظاهريًا متناقضة مثل الفحش والحبّ المثالي أو التلذّذ باجترار الخطيئةوتزاوج ذكر النحل. إن تلك الحالات من الانتشاء والانبهار والتفويض Théopathiques التي تنافَس في وصفها



المتصوّفةُ على اختلاف مشاربهم (الهندوكية والبوذية والمسلمة أو المسيحيّة، فضلًا عن عدد قليل ممن لا ينتمون إلى دين ما بعينه) لها نفس المعنى: يتعلّق الأمر دائمًا بتخلّ عن الحياة، وباللّامبالاة إزاء كل ما يؤمّنها، وبالقلق الذي ينتاب المرء في هذه الظروف وصولًا إلى اللحظة التي تترنّح فيها قوى الوجود، وأخيرًا هو يتعلّق بالانفتاح على هذه الحركة المباشرة للحياة التي عادة ما تكون تحت الضغط، والتي تنطلق فجأة بفضل لاتناهيها عبر فيض من الغبطة. إن اختلاف هذه التجربة عن التجربة الشهوانية يتعلّق فقط باختزالها لهذه الحركات في المجال الباطني للوعي دون تدخّل اللعبة الواقعية والإرادية للأجساد (فتدخّل هذه اللعبة هو على الأقل محدود إلى درجة قصوى، وذلك حتى في تجارب الهندوس الذي يلتجئون إلى حركات تنفس إرادية بشكل معلن). ما يدخل في اللعبة في هذا المجال الذي ليس لمظاهره الأولية، رغم كل شيء، سوى علاقات قليلة مع مظاهر الإيروسيّة، هو الفكر وقراراته، حتى وإن كانت سلبية، ذلك أن الفكر نفسه لا يستهدف في هذه الحال سوى تدمير أنماطه. إذا كان حبّ كائن معيّن هو صورة للشفافية الصوفيّة - حبّ المسيح في أوروبا، أو حبّ «كالي» في الهند مثلًا...، وحبّ الله في كل مكان تقريبًا- فإن الأمر على الأقل يتعلّق بكائن مثالي (نشكّ في أن تكون شخصيات ملهمة، مثل المسيح، موضوعا لتأمل صوفي يكون جديرًا بهذه التسمية إبّان حياتها).

ومهما يكن من الأمر، فإن القرابة بين المجالين بديهيّة: فرغم أن التصوّف ينزع إلى تجاوز حبّ كائن محدّد، إلّا أنه يجد غالب الأحيان في ذلك طريقًا له. يوجد في ذلك بالنسبة إلى المتوحدينAscètes سهولة وإمكانية للانطلاق في الوقت نفسه. بل كيف لا ندهش من تلك الأحداث العرضية التي تطرأ على المتصوّفة في ممارساتهم (على الأقل في البداية)؟ لقد قلنا إنه ليس من النادر «أن يتلطّخ» أولئك الذين يتقدمون في سُبُل الصوفيّة «بتدفّق سائل الجسد» حسب عبارات القدّيس «بونا فانتور»، وأنّ الأب «لويس بايرنايرت» Louis Beirnaert يقول لنا مستشهدًا بالقدّيس «بونا فانتور»[1]: «إنّ الأمر يتعلّق هنا بشيء يعتبره (المتصوّفة) خارجيًا بالنسبة إلى تجربتهم». لا أظن أنهما على خطأ: فهذه الأحداث العرضية تبين رغم ذلك أن نظم الشهوانية والتصوّف لا تختلف من حيث الأساس عن بعضها البعض، وإذا فهمني القارئ جيدًا، فسيتبين له أن النوايا والصور/ المفاتيح متناسبة في كلا المجالين، وأنه من الممكن دائمًا أن تثير حركة صوفية لا إرادية

1 - Op. cit. p. 386.



للروح ردّ الفعل نفسه الذي تنزع إلى إثارته صورة إيروسيّة. وإذا كان الأمر كذلك، فإن المقابل يجب أن يكون صحيحًا أيضًا: وبالفعل كان الهندوس يؤسسون ممارسات التانترا[1] Tantrisme على إمكانية إثارة نوبة صوفية بمساعدة إثارة جنسية. يتعلّق الأمر لديهم باختيار شريكة للغرض تكون شابة جميلة وذات حياة روحية رفيعة، وهو يتعلّق أيضًا بالمرور من العناق الجنسي إلى النشوة الروحية عبر تجنب الاضطراب النهائي دائمًا. ليس هناك أي سبب للاعتقاد، حسب حكم أولئك الذين عايشوا الذين وهبوا أنفسهم إلى هذه الممارسات، في عدم نزاهة هذه التجارب وخلوّها من الانحراف، غير أن إمكانية الانحراف نادرة وسيكون من غير المبرر أن ننفي إمكانية البلوغ بهذه الطريقة إلى حالة من الوجد الخالص.

هكذا يتجلّى لنا أن التواصل بين الشهوانية والتصوّف، الخاضعين لمبادئ متشابهة، ممكن دائمًا[2].

التزهد وشرط اللحظة المطلقة:

ولكن التواصل ليس بالضرورة أمرًا مرغوبًا فيه. فتشنّجات المتدينين لا تتفق مع نواياهم. ومن غير المؤكد أن انزياحًا نسقيًا من الشهوانية إلى الحياة الروحية سيكون مناسبًا عندما يتعلّق الأمر بإدراك آفاق الممكن البعيدة، تلك الآفاق المفتوحة في صورة تجربة روحية متحررة من كل الشروط. ولكن من المؤكد أن هذه المحاولة لها دلالة حاسمة في قمة البحوث الإنسانيّة. فهي تتخلّص من تلك المناسبات الخاصّة التي تخضع إلى شروط مادية معقدة وتثقل الحياة الإيروسيّة بكثير من العناء (فمن بين التبريرات المختلفة لزهد المتديّنين، يمثل ذلك شيئًا يكون من الصعب جدًا الاعتراض عليه). ومن جهة أخرى، فإن تجربة المتصوّف تحصل (أو يمكن على الأقل أن تحصل) في نفس الحقل الذي تجري فيه آخر محاولات الذكاء المدفوع بالرغبة في المعرفة. على هذا الصعيد، لا يمكننا أن نغفل عن كون هذه التجربة تتدخّل عند الانفراج أي في اللحظة التي يحصل فيها أكبر قدر من التوتر، بسبب الحركة نحو الموت التي تمثل جوهرها. وثمة هنا

---

1 - التانترا: ديانة شرقية مركبة من الهندوسية واليانية والبوذية المتأخرة (المترجم).

2 - ليس الأمر هو نفسه فيما يتعلّق بمجالات الإمكانيات الإنسانيّة الأخرى، فسواء تعلق الأمر بالبحوث الفلسفيّة أو الرياضية، وحتى الإبداع الشعري، لا تحصل أية إثارة جنسية. ولكي نكون في منتهى الدقّة، فإن المصارعة أو الجريمة والاغتصاب والسرقة، أشياء لا تبدو غريبة عن هذه الإمكانية. فالإثارة الجنسيّة والانتشاء، يرتبطان دائماً بأعمال الانتهاك.



حقيقة سأؤكد عليها لكي نقدّر أهمية تجربة المتصوّفة: إنّها تحقق تحررًا تامًا في مواجهة كل الشروط المادية. وهي تستجيب بهذا الوجه إلى سعي الحياة الإنسانيّة عمومًا إلى عدم الخضوع إلى واقع لم تختره هي، بل يكون قد فُرض عليها فرضًا. يتعلّق الأمر بإدراك حالة يمكن اعتبارها **سامية**. وعلى الأقل للوهلة الأولى، تخضع التجربة الإيروسيّة إلى الحدث الذي تحرّرها منه التجربة الصوفيّة.

ندرك في المجال الصوفي مرتبة السموّ التام خاصة في تلك الحالات التي تصفها الثيولوجيا بحالات التفويض[1] (الثيوباتي Théopathie). وتختلف هذه الحالات، التي يمكن الحديث عنها بمعزل عن صورها المسيحيّة، اختلافًا كبيرًا، ليس فقط عن الحالات الإيروسيّة، ولكن أيضًا عن تلك الحالات الصوفيّة التي يمكن اعتبارها من درجة أدنى: فما يميّزها هو درجة أكبر من اللامبالاة

---

1 - اخترنا مفهوم التفويض هنا من سجلّ التصوّف العربي باعتباره يقترب في دلالته من دلالة الثيوباتيا Théopathie في سجلّ التصوّف الغربي. السمة الرئيسية المشتركة بين كلا العبارتين هي معنى الاستسلام التام للذات الإلهية والقبول في سلبية مطلقة بكل ما تفعله بدلًا من إرادة المتصوّف. يقول الد. «بليغ حمدي اسماعيل»: «مَقَامُ التَّفْوِيْضِ:ومن أدب العابد التفويض، والتفويض في اللغة كما جاء في موسوعة العقيدة الإسلامية مصدر فوّض، يقال فوض إليه الأمر: رده إليه وجعل له التصرف فيه، وأصله من قولهم: مالُهُم فوضى بينهم؛ إذ كانوا فيه شركاء، ومنه شركة المفاوضة. وفي القرآن الكريم (وأفوض أمري إلى الله) (سورة غافر، آية 44). واصطلاحًا يقصد بالتفويض رد الأمور جميعها إلى الله تبارك وتعالى، والاستسلام إليه تعالى والتوكل عليه.... التَّفْوِيْضُ عِنْدَ أهْلِ الوَصْلِ:التفويض عند الصوفيّة هو البراءة والخروج من الحول والقوة، وتسليم الأمر كله إلى مالكه، وهو أن يكل أمره كله إلى الله تعالى، ولا يقترح على مولاه بحال، ولا يختار، ويستوي عنده وجود الأسباب أو عدمها فيشتغل بأداء ما ألزمه الله، ولا يفكر في حال نفسه، ويعلم أنهمملوك لمولاه. وأهل الوصل يرون أن مقام التفويض أوسع من التوكل معنى ومضمونا؛ فالتوكل يكون قبل وقوع السبب، أما التفويض فيكون قبله وبعده، وهو بحق عين الاستسلام، وقيل إن التوكل بداية، والتسليم وسط، والتفويض نهاية، والتوكل صفة المؤمنين، أما التفويض فهو صفة الأولياء، والتفويض على الثقة بالله تعالى، وفي ذلك يقول الإمام الهروي «الثقة سواد عين التوكل ونقطة دائرة التفويض». (مأخوذ عن موقع: أقطاب: /http://www.aktab.ma، بتاريخ: 06/ 01/ 2015). يتفق هذا المعنى مع ما تعنيه في العمق حالة الثيوباتيا في التصوّف المسيحي والتي يلخصها «هنري دو لا كروا» في القول إنّها حالة اختزال الوعي الشخصي في العملية الالهية:

la réduction de la conscience personnelle à l’opération divine» («Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse», in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1906, 6, p. 6

(المترجم)



Indifférence بما يحدث. تنتفي الرغبة تمامًا في حالة التفويض. وبذلك يضحى الكائن سلبيًا Passif، أو قل هو يتعرّض إلى ما يحصل له دون أن تكون له القدرة على ردّ الفعل. وفي غمرة البهجة العاطلة Béatitude inerte لتلك الحالة، أي في تلك الشفافية المطلقة للكون ولكل شيء، لا نجد لدى هذا الكائن لا رجاء Espoir ولا رهبةAppréhension. وبتحوّل موضوع التأمل إلى موضوع مساو **للاشيء** (يقول المسيحيون إنه مساو لله)، ويبدو أيضًا أنه يصبح مساويًا لمن يمارس التأمل. لقد أضحى في حال يمّحي فيها كل اختلاف بين الأشياء: **ومن المستحيل هنا أن نرصد أيّة مسافة.** لأنّ الذات المتلاشية في الحضور اللاّمتميز Indistinct واللاّمحدود Illimité للكون ولذاتها تتوقّف عن الانتماء إلى المسار الملموس للزمن. لقد ابتلعتها اللحظةُ وهي بصدد إثبات خلودها. ويبدو، دون أن يدوم الارتباط بالماضي أو بالحاضر، أنّ الذات تكون بصفة نهائية في اللحظة، تلك اللحظة التي تجسّد في ذاتها حقيقة الخلود.

وبالانطلاق من هذا التصوّر، تكون علاقةُ الشهوانية بالتجربة الصوفيّة علاقةَ محاولة خرقاء لتحقيق الاكتمال L'accomplissement: سيُنصح بنسيان ما ليس سوى خطأ في النهاية، من أجل فسح الطريق الذي يبلغ فيه الروح إلى السموّ.

ولكن مبدأ نسيان الشهوانية بهدف إدراك الحالة الصوفيّة يثير في رأيي تساؤلًا. لن أشير هنا إلا على سبيل التذكير إلى حقيقة كون التصوّف المسلم - تصوّف المتصوّفة Les Soufis - يمكنه أن يجمع بين التأمل وطريق الزواج. ويجب أن نعبّر عن أسفنا لكون مدوّنة الكرمل لا تتكلّم عن ذلك. فرجال الدين المشاركون في هذه المدوّنة، يقبلون إمكانية ذلك بشكل عام، ولكنهم يعترفون بوجود مبدأ مختلف (هو فيما يتعلّق بالمسيحيّة بعيد جدًا عن النظام الواقعي) بالنظر إلى صيغة التجربة الواقعية. ولكن النقد الذي سأصوغه غريب عن القيمة التي تتجلى من خلال التقاطع الممكن للتجربتين. ما يتعارض حسب رأيي مع رفض الإيروسيّة لا يتعلّق بمسألة معرفة ما إذا كان **من المفيد** أن نمتنع عن الحياة الجنسيّة من أجل بلوغ الغايات الأكثر جذبًا للرغبة. أنا أتساءل فقط حول ما إذا كان قرارٌ يركّز على حساب النتائج، خاصّة قرار التنازل Renonciation، يمكنه أن يتوافق مع حالة اللامبالاة التي تهيمن على إمكانيات الحياة الصوفيّة. لا أقول إنه لا يمكن أن نبلغ هذه الحالة عن طريق قرار محسوب. ولكنّني متأكد من أنه إذا تمكن شخص من البلوغ إلى ذلك، فإن ذلك يتحقق رغم حساباته ورغم قراراته.



لقد رأينا ذلك: ترتبط المقاومة في الغواية بالانشغال بالحفاظ على البقاء، مضافًا إليه ذلك التنظيم الذي يضمن الحفاظ عليه. ألا تقتضي تضحية المرء بنفسه ورفضه للعمل (بشكل عبودي) بهدف الحصول على نتيجة تتجاوز اللحظة الراهنة، «لامبالاة» تكون أكثر صدقًا من لامبالاة الرّاهب، أي الإنسان المتقيّد بتجربة **يجتهد** فيها من أجل بلوغ «حالة اللامبالاة»؟

لا يغيّر ذلك شيئًا من الطابع المشروط والخاضع للإيروسيّة!

إن ذلك ممكن.

ولكن حيث يرى آخرون وجود تورّط، أرى سموًا وحظًا.

حظ- لا شيء يسكّن أبدًا من حكمه النهائي، ولا ندرك **السمو** في غيابه أبدًا.

يجب عليّ أحيانًا أن أستسلم للحظّ، أو أن أتحكم في نفسي مثل رجل الدين الذي يقيّده نذر العفّة. أن تدخل الإرادة، أي موقف **الحفاظ** على الذات في مأمن من الموت، ومن الخطيئة ومن القلق الروحي، يمثّل ذلك شيئًا يزيّف اللّعبة الحرّة للّامبالاة والتنازل. ففي غياب هذه الحركة الحرّة، تكون اللحظة الراهنة خاضعة إلى اهتمامات أولئك الذين يذعنون.

من المؤكّد أنه يمكن التوفيق بين الانشغال بالمستقبل وحرية اللحظة الراهنة. ولكنّ التناقض ينفجر خلال الغواية. فانحرافات الإيروسيّة تثقل كاهل المرء في بعض الأحيان. وفي المقابل يجب عليّ أن أؤكد على حسابات رجل الدّين الواقع فريسة للغواية والذي يهب لحياة التزهّد (مهما كان انتماؤها العقائدي) شيئاً -ممّا لست أدري - من التقتير Parcimonie ومن الفقر والانضباط المحبط.

ليس ذلك صحيحًا إلا من حيث المبدأ...

ورغم ذلك، حتى وإن كانت التجربة الأكثر عمقًا ممكنة في انتظام حياة الرهبنة، فإنني لا أستطيع أن أنسى، وأنا أحاول إدراك معنى التحرّر الصوفي، أن مفتاحه في الغواية هو الإرغام. ويمكننا أن نختار فوضى الحب الفوضوي من حيث نريد أن نقود إمكان الكينونة إلى الحد الأقصى: لأنه بساطة اللحظة تنتمي رغم المظاهر السطحية إلى من يفتحه الانبهار المباشر على القلق.



الدراسة السادسة

القدَاسة والإيروسيّة والعزلة

La sainteté, l’érotisme et la solitude

أريد اليوم أن أحدثكم عن قداسة الإيروسيّة والعزلة[1]. وقبل أن أقوم أمامكم بمعالجة عدد من التصورات المنسجمة، سأكشف لكم عمّا تكتسيه نيّتي هذه من خاصيّة لافتة للانتباه. فكلمة الإيروسيّة تثير إحساسًا غامضًا بالانتظار. لذا أريد أولًا أن أبيّن الأسباب التي جعلتني أرغب في أن أحدثكم عن الإيروسيّة، ثمّ في الوقت نفسه عن القداسة والعزلة.

أنا أنطلق أساسًا من المبدأ الذي يقرّ بأن الإيروسيّة تحكم على المرء بالعزلة. فهي على الأقل تمثّل ما يكون البوح به متعذّرا. إنّها تتميّز بميل جوهريّ إلى التخفّي دون أن يرتبط ذلك بمجرّد مبررات تواضعيّة. فالإيروسيّة عاجزة عن أن تكون عموميّة. صحيح أنني أستطيع استحضار أمثلة مناقضة لذلك، ولكن التجربة الإيروسيّة تتنزّل، بوجه ما، خارج نطاق الحياة العاديّة. وبشكل عام، تظلّ الإيروسيّة على صعيد تجربتنا غائبة عن مجال التواصل العادي للعواطف. فالأمر يتعلّق هنا بموضوع محرّم. غير أنه ما من شيء يكون محرّما بشكل مطلق، إذ توجد انتهاكات دائمًا. ثمّ إن تأثير المحرّم كاف لكي يسمح لي بالقول أخيرًا إن الإيروسيّة، التي قد تكون العاطفة الأكثر قوّة، وبقدر ما يتجسّد فينا وجودنا في شكل لغة (في شكل خطاب) - موجودة بالنسبة إلينا كما لو لم تكن موجودة. لقد خفّت وطأة المحرّم في أيّامنا هذه - بل لم يكن بالإمكان أن أخاطبكم اليوم دون هذا التخفيف - ولكنّني أعتقد أنه ما دامت هذه القاعة التي تجمعنا امتدادا لفضاء الخطاب، فإنّ الإيروسيّة تظلّ بالنسبة إلينا أمرًا برّانيًا. سأتحدّث عنها ولكن كما لو أنها ما وراءٌ Un au-delà بالنظر إلى ما نعيشه حاليًا، وهو ما-وراء Un au-delà لا يكون متاحًا لنا إلّا بشرط الخروج من العالم الذي نوجد فيه الآن لكي ننطوي على أنفسنا في عزلتنا. ويبدو لي بصفة خاصّة أنه لكي ندرك هذا الما-وراء Cet au-

1 - محاضرة ألقيت في «الكولاج الفلسفيّ Collège philosophique» في خريف 1955.



délà، يجب علينا أن نتخلّى عن موقف الفيلسوف. فبإمكان الفيلسوف أن يكلّمنا عن كل ما يشعر به. ولكنّ التجربة الإيروسيّة تلزمنا من حيث المبدأ بالصمت.

لا ينطبق ذلك على تجربة ربّما تكون مشابهة، هي تجربة القداسة. إذ يمكن التعبير عن العاطفة التي تنتاب المرء في تجربة القداسة في شكل خطاب، بمعنى أنه من الممكن أن تكون تلك العاطفة موضوعًا لقدّاس Sermon. فربما كانت التجربة الإيروسيّة قريبة من القداسة.

لا أريد القول إن الإيروسيّة والقداسة هما من نفس الطبيعة. فالسؤال خارجٌ عن نطاق اهتمامي هنا. ما أريد قوله هو أن التجربتين تتصفان بقوة كبيرة، فعندما أتحدّث عن القداسة، إنّما أنا أتحدّث عن الحياة التي يُثيرها حضور حقيقة مقدّسة فينا، أعني حقيقة يمكنها أن تثيرنا إلى أقصى الحدود. وأكتفي الآن بالنظر إلى عاطفة القداسة من جانب، وإلى عاطفة الإيروسيّة من جانب آخر، باعتبار أنّ قوّتهما قوّة قصوى. ما أردت قوله عن هاتين العاطفتين هو أن إحداهما تقرّبنا من الناس والأخرى تجعلنا نبْتعد عنهم، بمعنى أنها تدفع بنا إلى العزلة.

ما أريد التطرّق إليه أمامكم هو نقطة انطلاق العرض. لن أتحدث من زاوية نظر الفلسفة كما نفهمها عادة. وأريد أن أنبّه منذ الآن إلى أن التجربة التي تكون فلسفيّة تستبعد من حيث معناها الخاصّ كلتا العاطفتين. أنا أجزم بأن تجربة الفيلسوف هي مبدئيّا تجربة منفصلة، أي أنها في مأمن من تأثير التجارب الأخرى. وهي باختصار تجربة شخص مختصّ. أي أن العواطف تعرقلها. وهذه سمة خاصّة تشدّ انتباهي منذ وقت طويل. فالفيلسوف الحقيقي يجب أن يهب حياته للفلسفة. ولا شيء في ممارسة الفلسفة يتعارض جدّيّا مع ضعف كل الأنشطة المعرفيّة التي تجعل الجهل النسبي بالمجالات الأخرى مقبولًا بُغية إدراك التفوّق في مجال ما. بل تزداد الوضعيّة خطورة كلّ يوم: فكل يوم يزداد الإلمام بمجموع المعارف الإنسانيّة صعوبة لأن هذا المجموع ما ينفكّ يتضخّم. ويبقى المبدأ مقبولًا، أعني ذلك المبدأ القائل إن الفلسفة تمثل هذا المجموع من المعارف مأخوذًا على أنه أكثر من مجرد ترصيف juxtaposition تأليفي على مستوى الذاكرة، غير أنه من الصعب المحافظة على هذا المبدأ: فالفلسفة تتحوّل كل يوم إلى مجال اختصاص شبيه بالمجالات الأخرى. وليس لي اليوم أن أتحدث عن استحالة بناء فلسفة مستقلّة عن التجربة السياسيّة: فالأمر يتعلّق في أقصى الحالات بمبدأ يخص توجهًا حديثًا للفلسفة. ثم إن الفلسفة قد انفتحت في هذا السياق على التجربة. ولكن إذا قبلنا هذا المبدأ، سيكون من التفاهة معالجة الفلسفة في إطار مغلق.



أريد القول إن الإنسانيّة تتشكل من تجارب منفصلة وإن الفلسفة ليست سوى تجربة من بين تجارب أخرى. ثم إنه من الصعب أكثر فأكثر أن تكون الفلسفة هي جملة المعارف، لا بل إنّها لا تهدف - باعتبار ما يتميّز به وعي المختصّ من انحسار الأفق - إلى أن تكون هي جملة التجارب. ولكن ما الذي يعنيه تفكير الكائن الإنسانيّ في نفسه وفي الكينونة بشكل عامّ، إذا كان ذلك منفصلًا عن حالات العاطفة الأكثر قوّة؟ إنه يعني في حقيقة الأمر تخصّص Spécialisation ما يرفض التخلّي من حيث المبدأ، وبموجب أي مبرر، عن شموليته وكونيته. فلا تستطيع الفلسفة بطبيعة الحال أن تكون سوى مجموع الممكنات La somme des possibles، أي أن تكون عملية تركيبيّة، وإلاّ فإنّها لن تكون شيئًا.

وأكرّر قول ذلك: إنّ الفلسفة هي مجموع الممكنات، في معنى أنها تمثّل عملية تركيبية أو أنها لا تكون شيئًا.

يبدو لي أن الأمر قد كان على هذه الحال بالنسبة إلى هيغل. فقد كان للتجربة الإيروسيّة نصيب واضح في بناء النسق لديه على الأقل في الصور الأولى لبنائها الجدلي، ولكن لا نستبعد أن يكون تأثيرها الخفيّ أكثر عمقًا: فلا يمكن مقاربة الإيروسيّة إلّا جدليًا، وبالتناسب مع ذلك، فإنه ما لم يحصر الجدلي Le dialecticien نفسه في المستوى الصوري، فإنّه سيركّز نظره على تجربته الجنسيّة. ومهما يكن من الأمر (حيث أعترف بأن المرء قد يتردّد حول مسألة شديدة الغموض مثل هذه)، يبدو أن هيغل قد استمدّ الحركة الجدليّة الخاصّة به، على الأقل جزئيًا، من معارفه البيولوجية ومن معرفته بالأستاذ «إيكهارت» [1] Eckhart وكذلك «بجاكوب بويهم» J. Boehme. ولكنّني إذا كنت أتحدث الآن عن هيغل، فلست قاصدًا بذلك التأكيد على قيمة الفلسفة. إذ رغم تحفّظاتي، أريد على خلاف ذلك أن أقيم صلة واضحة بين هيغل والفلسفة المختصّة. بل يكفيني أن أذكر بأنه قد اعترض هو نفسه بشيء من التشنّج على هذه النزعة التي اتخذتها فلسفة عصره الرومانسيّة، تلك الفلسفة التي أرادت للفلسفة أن تكون متاحة لمن

---

1 - كان «فرانس فون بادر» (1765-1841) قد ساعد «هيغل» على اكتشاف أفكار الأستاذ «إيكهارت». «كنت غالبًا في برلين صحبة «هيغل» وفي يوم من أيام سنة 1824 قرأت له بعض نصوص الأستاذ «إيكهارت» الذي لم يكن يعرف عنه إلى حدود ذلك اليوم سوى الإسم. فكان أن تحمّس كثيرًا لأفكاره إلى درجة أنه سيقدم في يوم آخر محاضرة عن الأستاذ «إيكهارت» كنت حاضرًا فيها وختمها بهذه الكلمات: هو ذا ما نريده على وجه الدقّة»، «فرانس فون بادر»، *Sämtliche Werke*, Bd., 15, p. 159 (المترجم)



هبّ ودبّ دون إعداد خاص. ولا أقول إنه قد أخطأ بدحضه للارتجال في مجال الفلسفة: فمن المؤكد أنه أمر مستحيل. ولكن من المؤكد أيضًا أن لبناء هيغل غير القابل للاختراق قيمة المجال المختص حتى وإن كان هذا البناء نهاية الفلسفة: ففي الوقت نفسه الذي يقوم فيه هذا البناء بتجميع عناصر التجربة، نرى أنه يقوم بالفصل بينها. ومن المؤكد - وهذا هو طموح هيغل- أن ما هو مباشر يمثّل أمرا سيّئا بالنسبة إليه، ثمّ إنه قد نسب ما أسمّيه تجربة Expérience إلى ما هو مباشر Immédiat. ولكن أريد أن أؤكّدَ دون توسّع في النقاش الفلسفيّ على أن تحليلات هيغل توحي لنا بنشاط مختصّ. بل إنني أظن أنه لم يكن هو نفسه في مأمن من هذا الإحساس. لقد كان يؤكد من أجل الإجابة على الاعتراض بشكل مسبق، على أن الفلسفة هي تطوّر يحصل في الزمن، وعلى أنها خطاب يعبّر عن نفسه في أجزاء متلاحقة. الكلّ متفق على ذلك، ولكن ذلك يعني أنّنا نجعل من كل لحظة فلسفيّة لحظة مختصّة Un moment spécialisé، خاضعة لبقيّة اللحظات. فلا نغادر الاختصاص بهذا الوجه إلّا لكي ندخل في سبات المختصّ، ويكون ذلك بشكل نهائي هذه المرّة.

لا أقول إنه من المشروع بالنسبة إلى كلّ منّا، أو لأي شخص آخر أن ينتبه (إلى ذلك). ربّما يكون مجموع الممكنات الذي ننظر إليه باعتباره عملية تأليفيّة شيئًا وهميًا. ثمّ إنني غير مطمئنّ إلى فكرة اعتبار الفشل نجاحًا. ولا أرى بصفةِ خاصّة مبررات لوضع حدود للممكن في طريقي عبر التقيّد بعمل مختصّ. أنا أتكلّم عن اختيار تكون حدوده مطروحة في كل لحظة على كل واحد منّا. ففي اللحظة نفسها يُطرح عليّ الاختيار بين الخضوع إلى المحور الذي ألزمت نفسي بمعالجته أمامكم وبين استجابة غامضة للنزوة الممكنة. أنا أتخلّص من ذلك بصعوبة بأن أقول لنفسي إنني أتكلم في معنى النزوة، دون أن استسلم للرغبة في الاستسلام لها، ولكنّني اعترف بالقيمة الأكبر للنزوة التي هي نقيض الاختصاص. فالاختصاص هو شرط النجاعة، والبحث عن النجاعة هو عمل كل شخص يدرك ما ينقصه. ثمة هنا اعتراف بالعجز، أو قل هو إذعان للضرورة في تواضع.

صحيح أنه ثمّة ضعف مؤسف في أن نرغب في تحقيق هذه النتيجة أو تلك دون القيام بما يجب من أجل الوصول إلى ذلك. ولكن ثمّة قوة في إعراضنا عن تلك النتيجة وفي رفضنا الانخراط في الطريق الذي يمكنه أن يقودنا إليها. وعند تقاطع الطرق هذا تعرض القداسة أوالإيروسيّة نفسها علينا. فبالنظر إلى الجهد المختص تتنزل القداسة في جانب النزوة. ذلك أن القدّيس ليس مهتمًا بالبحث



عن النجاعة. فما يحرّكه هو الرغبة، والرغبة وحدها: وهو في ذلك شبيه بالإنسان الإيروسيّ. يتعلّق الأمر بأن نعرف حول نقطة محدّدة ما إذا كانت الرغبة تستجيب لماهية الفلسفة أكثر من تخصّص المشروع، أي أكثر من التخصّص الذي يؤمّن نجاعة المشروع، إذا اعتبرنا أن هذه الماهية كما قلت هي مجموع الممكنات مأخوذة على أنها عملية تأليفية. وبعبارة أخرى: هل يمكننا أن نتصوّر العملية بوجه ما في مجرّد الحركة المحسوبة التي تقود إلى التخصّص؟ وبمعنى آخر: هل يمكننا تصور مجموع الممكنات في هيمنة المصلحة على النزوة التي هي الاسم الآخر للرغبة؟

سأحاول الحديث، قبل الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك، عما هو أساسي فيما يتعلّق بموضوع الإيروسيّة، وذلك رغم الصعوبة الأساسية التي نلاقيها عندما ندّعي الحديث عن أنفسنا.

في البداية تختلف الإيروسيّة عن الحياة الجنسيّة الحيوانيّة باعتبار أن الحياة الجنسيّة الإنسانيّة مقيّدة بمحرمات وباعتبار أن مجال الإيروسيّة هو مجال انتهاك المحرّمات. إن الرغبة الإيروسيّة هي الرغبة التي تغالب المحرّم. إنّها تفترض معارضة الإنسان لنفسه. وتتمتع المحرّمات التي تعارض الحياة الجنسيّة الإنسانيّة من حيث المبدأ بصور خصوصية، فهي تتعلق مثلًا بزنى المحارم أو بدم الحيض، ولكن يمكننا مع ذلك تناولها في ضوء سمتها العامة، كأن نتناولها في ضوء سمة لم تكن معطاة في الأزمنة الأكثر قدمًا (خلال المرور من الحيوان إلى الإنسان): بل إن هذه السمة محل تساؤل اليوم: أعني في ضوء سمة العُري La nudité. وفي الحقيقة فان محرم العُري اليوم هو محلّ مراجعة عميقة. فلا أحد يجهل العبثية النسبية، أي الطابع العبثي المشروط تاريخيًا لمحرم العُري من جهة، ومن جهة أخرى حقيقة أن محرم العُري وانتهاك محرم العُري يُثيران المسألة العامة للإيروسيّة، أعني مسألة الحياة الجنسيّة وقد تحولت إلى إيروسيّة (الحياة الجنسيّة الخاصة بالإنسان، أي الحياة الجنسيّة لكائن يتميّز باللغة). وفي تلك التعقيدات التي توصف بأنها مَرَضيّة، أي في الرذائل، تكون لهذه المسألة دلالتها الخاصة دائمًا. وفي هذا المستوى يمكن تحديد الرذيلة على أنها فنّ توفير الشعور بالانتهاك للنفس بدرجة متفاوتة من الهوس.

يبدو لي من المفيد التذكير بالأصل الفريد لمحرم الانتهاك. نجد ذلك في الدروس الشفهية «لمرسال موس» الذي لا شك في أن عمله يشكل المساهمة التي تتمتع بأكبر قدر من الإجماع في المدرسة السوسيولوجية الفرنسية، رغم أنه



لم يتمّ طبع شيء من ذلك. فلم يكن مرسال موس يرغب في أن يعطي لفكره تلك الصورة النهائية لنص مطبوع. لا بل إنني أظنّ أنه قد انزعج من نتائج عمله الأكثر أهمية. صحيح أن السمة الأكثر أهمية بالنسبة إلى نظرية الانتهاك لديه تتجلى في عمله المكتوب ولكن ذلك ورد في شكل إشارات دقيقة موجزة. من ذلك أنه يذكر في جملتين من كتابه **محاولة لفهم التضحية** Essai sur le sacrifice أن الإغريق كانوا ينظرون إلى تضحية «البوفونيا» Bouphonia بمثابة جريمة يقترفها المضحّي. وهو لا يعمّم. شخصيًا لم أتابع دروسه الشفهية، ولكن وقع عرض نظرية «مرسال موس» في الانتهاك في كتاب صغير من قبل «روجيه كايوا» Roger Caillois، وهو أحد تلامذته، تحت عنوان **الإنسان والمقدّس** «L'homme et le sacré». لقد كان هو نفسه قادرًا ليس فقط على عرض الظواهر دون تعقيد وفي شكل لافت للانتباه، ولكن على أن يضفي على كتابته صرامة فكر شخصيّ وثاقب. وسأقدم هنا مخطط عرض «كايوا» الذي ينقسم بموجبه الزمن الإنسانيّ في الجماعات التي تدرسها الاتنوغرافيا إلى زمن مدنس وزمن آخر مقدس، حيث يكون الزمن المدنس هو الزمن العادي، زمن العمل واحترام المحرّمات، أما الزمن المقدّس فهو زمن الاحتفال، أي هو زمن انتهاك المحرّمات بصفة أساسية. فعلى صعيد الإيروسيّة يكون الاحتفال عادة هو زمن الانفلات الجنسي. ويكون الاحتفال على الصعيد الدينيّ حصرا، زمن التضحية الذي هو زمن انتهاك محرّم القتل.

كنت شخصيًا قد قدمت عرضًا لصورة هذه النظرية من خلال كتاب خصّصته لرسوم «كهف لاسكو» Caverne de Lascaux، أي لما هو في الحقيقة رسوم إنسان الأزمنة الأولى، أي إنسان ولادة الفن الذي كان قد مرّ من الحيوانيّة إلى الإنسانيّة بالفعل [1]. لقد دفعني هذا العمل إلى الجمع بين المحرّم والعمل. فالعمل كان موجودًا قبل ولادة الفن بكثير. ونعرف آثاره في شكل أدوات حجريّة حفظت تحت أديم الأرض مثلما نستطيع تحديد تواريخها نسبيًا. ولقد رأيتُ أن العمل كان يفترض منذ البداية وجود عالم للعمل يُقصي الحياة الجنسيّة والقتل والموت بشكل عام. فالحياة الجنسيّة من جهة ومن جهة أخرى القتل والحرب والموت،

---

1 - *Lascaux ou la naissance de l'art* («Les Grands siècles de la Peinture»)Génève, Skira, 1955 **لاسكو أو ولادة الفن** («أزمنة الرّسم الكبرى»). أنا أقول إنسان الأزمنة الأولى، ولكن فقط في معنى أن إنسان كهف «لاسكو» لا يجب أن يختلف بوضوح عن إنسان الأزمنة الأولى. فرسوم كهف لاسكو متأخرة بطبيعة الحال عن فترة «ولادة الفن» التي يمكن تحديدها بقدر ضئيل من الدقّة.



هي أشياء تمثل بالنظر إلى عالم العمل إرباكًا خطيرًا بل وانقلابًا. ولا استبعد أن مثل هذه اللحظات كانت مقصاة بشكل أساسي من زمن العمل الذي أمكنه أن يتحول بسرعة إلى زمن جماعي. فلا بد أن خلق الحياة وإنهائها بقيا مستبعدين خارج هذا الزمن، لا بل إن العمل نفسه كان زمنًا محايدًا، وضربًا من الإلغاء بالنسبة إلى لحظات العاطفة الجيّاشة، حيث يحين دور الحياة وللموت لإثبات نفسيهما.

ومن الممكن حسب اعتقادي أن تتجلى النقطة التي أردت الآن الوصول إليها باعتبارها واضحة تمامًا.

لا أقول إن الفلسفة غير المختصّة ممكنة. ولكن الفلسفة بما هي عمل مختص تمثّل عملًا Un travail. أي أنها تستبعد دون وعي منها تلك اللحظات القويّة للعاطفة التي كنت قد تعرّضت لها في البداية. فهي ليست هذا المجموع من الممكنات المنظور إليه بمثابة عمليّة تأليفيّة أعتبرها أساسية. ليست هي مجموع الممكنات، أي مجموع التجارب الممكنة، بل هي فقط مجموع من التجارب المحدّدة التي تتخذ من المعرفة هدفًا لها. إنّها تقصي بوعي تام، بل قل إنّها تشعر بنفسها في إقصائها لعاطفة قويّة مرتبطة بالولادة أي بخلق الحياة أو بالموت، كما لو أنها تقوم بإقصاء جسم غريب أو نجاسة أو قل على الأقل مصدرًا من مصادر الخطأ. لست أوّل من تفاجأ بهذه النتيجة المحبطة للفلسفة والمعبّرة عن تلك الإنسانيّة المعتدلة L'humanité moyenne التي جعلت من نفسها إنسانيّة غريبة عن الإنسانيّة المتطرّفة L'humanité extrême، أي غريبة عن تشنّجات الحياة الجنسيّة وعن الموت. بل يبدو لي أن ردّ الفعل ضدّ هذا الطابع الجافّ للفلسفة يشكّل ميزة للفلسفة الحديثة بشكل عام، ولا فائدة هنا في التذكير بـ«نيتشه» Nietzsche أو «كيركغارد» Kierkegaard و«هايدغر» Heidegger. فمن البديهي أن تبدو الفلسفة مريضة في العمق. إنّها لا تستطيع الانسجام مع إمكانية بوهيمية Une possibilité bohème، أي مع إمكانية فكر متحلّلٍ من القيود Une possibilité débraillée de la pensée... وقد أكون أحد ممثّلي هذا الفكر في نظر البعض منكم. هنا تجد الفلسفة تبريرها العميق. إنّها لن تكون شيئًا يذكر ما لم تكن جهدًا أقصى، وبالتالي جهدًا منضبطًا. ولكن ألا تنتهك الفلسفة مبرّر وجودها العميق عبر تفعيلها للجهد العميق للاختصاص، على الأقل إذا كانت تعني ما ذكرته: أي «مجموع الممكنات منظورًا إليه باعتباره عمليّة تأليفية». ما أريد تصوّره في النهاية هو هذا الطريق المسدود أمام الفلسفة التي لم تستطع أن تكتمل دون الاختصاص، والتي يصيبها



الفشل من جهة أخرى، بسبب عجزها عن معانقة الحدود القصوى لموضوعها، أي معانقة ما أسميته سابقًا بـ«الحدود القصوى للممكن». تلك الحدود المتعلقة دائمًا بالمواضع القصوى للحياة. فحتى فلسفة للموت Une Philosophie de la mort ستصرف نظرها عن موضوعها عندما تكون أساسية. ولكني لا أريد أن أقول إنه بالانغماس في الفلسفة وبالاستسلام للدوار الذي يمثّل حدّها، إنّها ستبقى ممكنة مع ذلك. اللهم إلاّ إذا كانت الفلسفة في أوجها نفيًا للفلسفة، أي إذا كانت الفلسفة تستهين بالفلسفة. ولنفترض حقًا أن الفلسفة تستهين بالفلسفة، فإن ذلك يقتضي الاختصاص وإهمال الاختصاص، وفي هذه اللحظة فإنّ مجموع الممكنات سيكون بأكمله محلّ نظر، والحال أن المجموع Somme تأليفٌ Synthèse، فهو ليس مجرّد عملية جمع Addition باعتباره يقود إلى هذه الرؤية التأليفيّة حيث يكشف الجهد البشري عن عجز وحيث يسترخي هذا المجهود في عجزه دون أسف على ذلك. كان من المستحيل الوصول إلى هذه النقطة في غياب الاختصاص، ولكن هذا الاختصاص لا يذهب أبدًا إلى النهاية. ويمكننا التحقق من ذلك تجريبيًا. ففي كل الحالات، يتقلص دماغ الإنسان وحجمه إلى مستوى الوعاء الذي ينفجر بسبب حجم محتواه - مثل حقيبة نضع فيها الأدباش دون مراعاة حجمها، حتّى أنّها تكفّ في النهاية عن تكون حقيبة، طالما أنها تكفّ عن احتواء الأشياء التي نضعها فيها. وبصفة خاصة، نرى أنّ الحالات القصوى تقحم في مجموع الممكنات عنصرًا لا يمكن اختزاله إلى التفكير الهادئ.

سأجتهد [الآن] من أجل وصف دقيق لتجربة الطّفح Débordement التي يمكننا أن نعيشها.

فنحن ملزمون بالاختيار. يجب أن نقوم في البداية باختيار كمّي. فإذا نظرنا إلى الممكنات كما لو كانت متجانسة، فهي كثيرة جدًا. مثال ذلك أنّنا نمتنع بسبب محدودية الزمن المتاح للحياة، عن قراءة كتاب ما حيث يكون ممكنًا العثور على العناصر وعلى الجواب عن السؤال الذي تطرحه. يجب علينا عندئذ أن نقول أنه لا يمكننا إدراك الممكنات التي يتطرّق إليها هذا الكتاب.

ولكن إذا كانت تجربة الحالات القصوى بصدد الحصول فعليًا، فإن الأمر يتعلّق هذه المرّة باختيار كيفيّ. وبالفعل فإن هذه التجربة تتسبب في تفككنا لكونها تستبعد التفكير الهادئ، ولأنّ مبدأها يتمثل في كونها تضعنا «خارج ذواتنا». من الصعب تخيّل حياة فيلسوف يكون باستمرار، أو على الأقل غالب الأحيان، خارج



ذاته. وهنا نعثر على التجربة الإنسانيّة الأساسية التي تقود إلى تقسيم الزمن إلى زمن للعمل وزمن مقدّس. فبقاؤنا في حالة انفتاح على إمكانية مشابهة للجنون (تلك هي حال كل إمكانية متعلقة بالإيروسيّة، أو بالتهديد وبشكل عام بحضور الموت أو القداسة) يجعل حركة الفكر خاضعة باستمرار لشيء ما آخر يتوقّف معه التفكير على وجه التحديد.

عمليًا، نحن لا نصل إلى طريق مسدود مطلقًا. ولكن ما حقيقة الأمر؟. نحن ننسى غالبًا أن لعبة الفلسفة هي كسائر الألعاب تنافسٌ. فالأمر يتعلّق دائمًا بالذهاب إلى أبعد حدّ ممكن. نحن إزاء الوضعيّة التي هي في حقيقتها مهينة لذلك الذي يبحث عن تحطيم رقم قياسيّ. ففي هذه الوضعيّة، يُنسّبُ التفوّق إلى تحليلات ذات اتجاهات مختلفة بحسب زوايا النظر. ومن الطبيعي أن التفوّق، من زاوية نظر الفلسفة المدرسية، سُينسب إلى من يعمل ويترفّع غالَب الأحيان عن الإمكانات المتاحة في الانتهاك. أنا أعترف بأنني أتوجّس كثيرًا من التفوّق المناقض، الذي ينسب إلى المشاكس Négateur الذي يجعل من نفسه بسذاجة متكلّما باسم الكسل والإدعاء. وبقبول التنافس، أحسست شخصيًا بضرورة تحمل الصعوبات في الاتجاهين، في اتجاه الانتهاك، وفي اتجاه العمل. فالحدّ معطىً في الاستحالة المؤكّدة للاستجابة بطريقة مقنعة في الاتجاهين في الوقت نفسه. ولكنّني لا ألحّ على ذلك. من المفترض، فيما يبدو لي، أن شعورًا بالقمع وبالعجز يجيب بمفرده عن السؤال الذي طرحته. فنحن ببداهة أمام المستحيل. لا يعني ذلك أنه من الضروري أن نستقيل، ولكن يجب أن نعترف أن عدم الاستقالة لا يجعلنا في حلّ من أي شيء. أعترف فقط بإحساسي بإغراء ما. ففي معنى الانتهاك الذي يتقاطع مع الكسل، أرى على الأقل فائدة الدّونيّة Infériorité الظاهرة. ولكن لا أستطيع أن أنكر أن الأمر يتعلّق مع ذلك بكذبة، فالمنافسة قد فُتِحت وقد أخذتُ مكاني فيها. وحقيقة أن مشاركتي ترتبط ضرورة بالنسبة إليّ بالاعتراض على مبدأ التفوّق الذي هو في صميم اللعبة لا يغيّر من الأمر شيئًا. يتعلّق الأمر دائمًا بالذهاب إلى أقصى حدّ ممكن، ولا تغيّر لا مبالاتي بالأمر من ذلك شيئًا. وإذا رفضت اللعبة، فإنني لا أرفضها كليًا، فهذا يكفي. إنني منخرط فيها رغم كل شيء. لا بل إنني اليوم أتكلم أمامكم وهذا في حدّ ذاته يعني أن العزلة لا تشفي غليلي.

بيّنت في المستوى الأوّل ومنذ بداية هذا العرض كيف أن الإيروسيّة تتضمّن معنى العزلة، في مقابل القداسة التي تعرضُ قيمتها على الآخرين. لا أستطيع ولو



لحظة أن آخذ بعين الاعتبار حقيقة أنه يتسنى للإيروسيّة في نظر البعض منكم أن تكون لها بشكل أوّلي قيمة لا تمتلكها القداسة. فمهما كان الوهم الممكن L'illusion possible، ومهما كانت أسباب هذا العجز، فإنه ليس للإيروسيّة من معنى مبدئيًا إلّا بالنسبة إلى شخص واحد أو بالنسبة إلى زوجين. ويدحض كلٌّ من الخطاب والعمل ذلك. بل إنه من المرجّح أن الخطاب والعمل مترابطان. فهذا العرض عَمَلٌ، ولم يداخلني وأنا أُعِدّه هذا الشعور بالخوف الذي يجب أن ننتصر عليه أوّلا كي نعمل. تنطوي الإيروسيّة على معنى الموت بشكل أساسي. ومن يدرك في لحظة ما قيمة الإيروسيّة، يدرك بسرعة أن هذه القيمة هي قيمة الموت. فهي ربّما قيمة، ولكن العزلة تخنقها.

ولكي أذهب إلى الحدّ الأقصى للسؤال، سأحاول الآن أن أتمثّل ما تعنيه المسيحيّة بالنظر إلى مجموع الأسئلة التي أردت طرحها. ليس معنى ذلك، أنني أعتقد أنّنا بالحديث عن القداسة، يجب أن نتحدث بوضوح عن القداسة المسيحيّة. ولكن مهما فعلت فإنه لن يكون هناك اختلاف من حيث المبدأ بين القداسة والقداسة المسيحيّة في وعي من يسمعني. وأنا لم أقحم هذا المفهوم كي أتملّص من المشكل. وإذا عُدّت إلى المفاهيم التي سعيت إلى إقحامها سابقًا، يجب عليّ أن أضَع في المستوى الأوّل حقيقة أن ما أسمّيه انتهاكًا Transgression إنما هو ما يسمّى في إطار الرؤية المسيحيّة بالخطيئة. فالخطيئة Péché إثم Faute، إنّها ما كان يجب ألّا يحدث. وإذا نظرنا أوّلًا في أمر الموت على الصليب، فسنرى أنه يمثّل تضحية، إنه التضحية التي يكون الله نفسه ضحيّتها. ولكن رغم أن التضحية تخلّصنا، ورغم أن الكنيسة تتغنّى بذلك الإثم الذي هو مبدؤها، أي أنها تتغنّى بمفارقة إثمها المحمود – L'heureuse faute! – Son paradoxal Félix culpa!، فإن ما يخلّصنا هو في الوقت نفسه ما كان يجب أن لا يحصل. فالمحرّم بالنسبة إلى المسيحيّة مثبتٌ بشكل مطلق، أمّا الانتهاك، مهما كان، فإنه يكون محل إدانة أبدية. ورغم ذلك تُرفع الإدانة بسبب نفس الإثم الذي يكون الأكثر جدارة بالإدانة، أي بسبب أشد أشكال الانتهاك عمقًا. وهنا يكتسي المرور من الإيروسيّة إلى القداسة دلالات كثيرة. إنه المرور ممّا هو ملعونMaudit ومرفوض إلى ما هو محمود Faste ومبارك Béni. فمن جهة تكون الإيروسيّة هي الإثم الفردي المعزول Solitaire، أي ما لا يخلّصنا إلّا من خلال معارضتنا لكلّ الآخرين، أو هي ما لا يخلّصنا إلّا من خلال انتشائنا بوهم ما، حيث إن ما يقودنا في هذه الإيروسيّة إلى الدرجة القصوى من القوّة يحكم علينا في الوقت نفسه بلعنة العزلة. ومن جهة أخرى،



نرى أنّ القداسة تُخرِجُنَا من العزلة ولكن بشرط قبول هذه المفارقة: مفارقة الإثم المحمود – Félix culpa الذي يكون الإسراف فيه في حدّ ذاته هو مخلّصنا. لا شيء يسمح لنا بالعودة إلى بني جلدتنا في هذه الظروف سوى عمليّة تملّص. ويستحقّ هذا التملّص دون شك تسمية نكران الذات Renoncement، فلا يسعنا في المسيحيّة أن نفعّل الانتهاك وأن نستمتع به في الوقت نفسه. لا أحد سوى أشخاص مختلفين يمكنهم أن يستمتعوا بذلك مع إدانة العزلة! ولا يتمّ الوصول إلى التوافق مع الآخرين بالنسبة إلى المسيحي إلا بشرط أن يتوقف عن الاستمتاع بما يحرّره من القيود، أي ممّا لا يمثّل رغم ذلك شيئاً سوى الانتهاك، أي اغتصاب المحرّمات الذي ترتكز عليه الحضارة.

صحيح أنّنا لا نستطيع فقط الخروج من العزلة بتوخّينا للطريق الذي تدعو إليه المسيحيّة، بل نستطيع أيضًا الوصول إلى ضرب من التوازن يتخلّص من انعدام التوازن الأوّلي الذي انطلقت منه، والذي يمنعنا من التوفيق بين الاختصاص والعمل من جهة والتجربة القصوى من جهة أخرى. فالقداسة المسيحيّة تفتح لنا على الأقلّ إمكانية أن نقود إلى النهاية تجربة ذلك التشنّج النهائي الذي يدفع بنا في حدّه الأقصى إلى الموت. لا يوجد تقاطع تامّ بين القداسة وانتهاك المحرّم المتعلّق بالموت. والحرب بصفة خاصّة هي التي تنتهك هذا المحرّم. ولكن القداسة تتنزل مع ذلك في مستوى الموت: إنّها بذلك أشبه بالبطولة القتاليّة التي يعيشها القدّيس كما لو إنّه يموت. ولكن ألا يوجد في ذلك التواء مذهل؟ إنه «يعيش كما لو كان يموت». ولكن بهدف العثور على الحياة الخالدة! ممّا يعني أن القداسة هي دائمًا مشروع Projet. وقد لا يكون ذلك في صميم ماهيتها. تقول القدّيسة «تيراز» إنّها حتى وإن اقتضى الأمر أن يبتلعها الجحيم فإنّها لا تستطيع إلّا أن تكابد Persévérer. ومهما يكن من الأمر، فإنّ نيّة الحياة الخالدة ترتبط بالقداسة وبنقيضها. كما لو أنه لا يمكن لشيء في القداسة أن يشدّ القدّيس إلى الجمهور إلّا توافق Compromis، توافق يشدّ القدّيس إلى كلّ الآخرين، أي إلى الجمهور، وهو ما يعني بالمثل أن يشدّه إلى الفلسفة، أي إلى الفكر المشترك.

الأشدّ غرابة هو أن توافقًا قد حصل بين الانتهاك الصارم والآخرين، ولكن الشرط كان هو أن يتمّ في صمت. ولقد وقع إبرام هذا الاتفاق في كل صور الديانات القديمة. إلا أن المسيحيّة ابتكرت السبيل الوحيدة للانتهاك التي تنفتح على الكلام باستمرار. فلنعترف هنا ببساطة بأن الخطاب ينزع في الوقت نفسه وهو يتجاوز



المسيحيّة إلى نفي كل ما يشبه الانتهاك، وإلى نفي كل ما يشبه المحرّم. ولنتصور شذوذ العُري L'aberration du nudisme على صعيد الحياة الجنسيّة، فسنرى أن هناك نفيًا للمحرّم الجنسي، ونفيا للانتهاك الذي يسببه المحرّم ضرورة. ويمكننا القول إن الخطاب هو نفي لما يحدّد ماهية الإنسانيّ L'humain في تعارضه مع ما هو حيوانيّ L'animal.

فيما يخصّني يبدو لي – وأنا أتكلّم – أنني قد احتفيت بوجه ما – احتفاء مُملاًّ– بالصمت. وقد يكون هذا الاحتفاء احتفاء بالإيروسيّة أيضًا. ولكنّني أريد عند هذه النقطة أن أدعو أولئك الذين يسمعونني إلى الحذر الشديد. فأنا أنطق إجمالًا بلغة ميّتة. وفيما أعتقد فإنّ هذه اللغة هي لغة الفلسفة. لا بل إنني أستطيع القول هنا إن الفلسفة في نظري هي قتل للغة Mise à mort du langage أيضًا. إنّها أيضًا تضحيّة. فهذه العملية التي تحدّثت عنها، والتي تقوم بتأليف كل الممكنات، هي إلغاء لكلّ ما تقحمه اللغة ممّا يعوّض تجربة الحياة المتدفقة – وكذلك تجربة الموت – بمجال محايد، أي بمجال اللاّمبالاة. لقد أردت دعوتكم إلى الحذر من اللغة. **ولذا فإنه يجب عليّ في الوقت نفسه أن أحذّركم ممّا قلته لكم. لا أريد أن أنهي كلامي هنا بمهزلة** Clownerie **ولكنّني كنت أريد أن أتكلّم لغة من درجة الصفر، لغة تكون المكافئ للاشيء** Rien**، لغة تعود إلى الصمت. لا أتكلّم عن العدم، الذي يبدو لي أحيانًا بمثابة الواسطة لإضافة فصل مختصّ للخطاب، ولكنّني أتكلّم عن إلغاء ما تضيفه اللغة إلى العالم.** أنا أشعر بأن هذا الإلغاء غير قابل للممارسة بصورة صارمة. لا بل إنّ الأمر لا يتعلّق بإقحام شكل جديد من الواجب. ولكنّني سأخطأ في حقّ نفسي ما لم أحذركم من استخدام مضرّ لما أقوله. **فكل ما لا يسحبنا من العالم، بالانطلاق من هذه اللحظة (بمعنى أن ضربًا من القداسة يسحبنا من العالم فيما وراء الكنيسة أو ضدّها)، سيكون خيانة لما أقصده. لقد قلت أن الاختصاص، الذي يجعلنا ننخرط في سبل العمل، يبعدنا عن تجربة الحدود القصوى. هذا مفهوم، على الأقل في معنى عام. ولكنّ هذه التجربة نفسها لها اختصاصها. وفي كل الحالات، هذا الاختصاص هو قبل كل شيء مناقض لكل شكل من أشكال الإطناب في مدح الإيروسيّة.** لقد قلت إن الإيروسيّة كانت صمتًا، أي أنها كانت عزلة. ولكنها ليست كذلك بالنسبة إلى أولئك الذين يكون مجرّد حضورهم في العالم نفيًا تامّاً للصمت، بمعنى ثرثرة ونسيان للعزلة الممكنة.



الدراسة السّابعة

المدخل إلى رواية «مدام إدواردا»

Préface de «madame Edwarda»

«إن الموت هو الأمر الأشدّ رعبًا
والحفاظ على أثر الموت L'œuvre de la mort هو ما يتطلّب أكبر قدر من القوّة».
«هيغل»

أثار كاتب **السيّدة إدواردا** هو نفسه الانتباه إلى خطورة كتابه[1]. ولكن التأكيد على ذلك يبدو مفيدا بسبب اللامبالاة التي تم التعود عليها في معالجة الكتابات التي يكون محورها الحياة الجنسيّة. ليس معنى ذلك أنّني آمل في - أو أنوي - تغيير شيء ما فيها. ولكنّني أطلب من قارئ هذا المدخل الّذي كتبته، أن يقوم ولو للحظة بالتفكير في الموقف التّقليدي من اللّذة (التي تبلغ مداها الأقصى في لعبة الجنس) والألم (الذي يسكنّه الموتُ في حقيقة الأمر، ولكنه يأخذه إلى ما هو أنكى). تقودنا مجموعة من الشروط إلى أن نقيم لأنفسنا عن الإنسان (أي عن الإنسانيّة) صورة تكون بعيدة بنفس القدر عن اللذّة القصوى وعن الألم الأقصى: فالمحرّمات الأكثر شيوعًا يتسلّط بعضها على الحياة الجنسيّة وبعضها الآخر على الموت حيث شكّل كلٌّ منهما مجالًا مقدّسًا ينتمي إلى الدّين. وبرز الأمر الأشدّ صعوبة عندما انفردت المحرّمات المتعلّقة بظروف زوال الكينونة باكتساب سمة خطيرة، وعندما أُخذت المحرّمات المتعلّقة بظروف الولادة - أي النّشاط الوراثي بأكمله - على أنها شيء غير ذي أهميّة. لا يتعلّق الأمر بالاعتراض على ميول العدد الأكبر من النّاس: فهي ميول تعبّر عن ذلك القدر Destin الّذي قاد الإنسان إلى أن يستهزأ بأعضائه الجنسيّة. ولكن هذا الاستهزاء الذي يثبت التعارض بين اللذّة والألم (حيث يمثل كلّ من الألم والموت أشياء تستحقّ الاحترام، في حين تكون اللذّة سخيفة وجديرة بالازدراء)، يُبرز أيضًا قرابتهما الأساسيّة. فالضّحك لم يعد البتّة جديرًا بالاحترام، بل هو علامة على الرعب. والحياة هي موقف

---

1 - Pierre Angélique, *Madame Edwarda*, 3e éd., J.-J. Pauvert, 1956, in-8o.



التوافق الذي يتبنّاه الإنسان عندما توجد سمة تثير اشمئزازه، أي عندما لا تبدو هذه السمة خطيرة. وعلى غرار ذلك تمثّل الإيروسيّة انقلابًا مأساويًا عندما يُنظر إليها بجدّية.

أريد أوّلًا أن أوضّح مدى عبثية تلك الأطروحات التّافهة التي تقدّم المحرّم الجنسيّ على أنه حكم مسبق حان وقت تقويضه. فالخجل والحياد المرافقان للإحساس القويّ باللّذة لا يمثلاّن في حدّ ذاتهما سوى حجّة على انعدام الذّكاء. وفي المحصّلة، يلزمنا أن ننطلق من صفحة بيضاء وأن نعود إلى زمن الحيوانيّة، أي إلى زمن الالتهام Dévoration الحرّ واللاّمبالاة بأشكال القذارة Immondices كما لو أنّ الإنسانيّة بأكملها ليست ناتجة عن حركة الخوف التّي يَعْقُبُها الانجذاب L'attrait، تلك التي يرتبط بها كلّ من الإحساس والذّكاء. لكن دون السعي إلى معارضة الضحك بأيّ شيء تسببه البذاءة سيكون من الممتع أن نعود – بشكل جزئي – إلى رؤية لم يثرها شيء سوى الضحك.

وفي الحقيقة، فإنّ الضحك هو ما يبرّر شكلًا من الإدانة المخزية Condamnation déshonorante. الضحك يجعلنا ننخرط في هذا الطريق حيث يتحوّل إلى مبدأ للمنع، أي للآداب الضروريّة التي لا يمكن تجنّبها، أي إلى نفاق منغلق Hypocrisie fermée وإلى سوء فهم لما هو موضوع الاهتمام. وتتلازم الحريّة القصوى المرتبطة بالمزاج مع رفض لأن يتمّ تناول حقيقة الإيروسيّة بجديّة، حيث أفهم من ذلك تناولها بشكل **تراجيدي**.

إنّ المدخل إلى هذا الكتاب الصّغير، حيث يتمّ تقييم الإيروسيّة دون لفّ ولا دوران، منفتح على الوعي بتَمَزُّقٍ، فهو بالنسبة إليّ مناسبة لنداء أريده أن يكون مؤثّرًا. ليس معنى ذلك أنّني سأتفاجئ لكون الوعي لا يلتفت إلى نفسه، ولكونه، بعبارة أخرى، بإدارته ظهره لنفسه سيتحوّل في تعنّته إلى صورة كاريكاتورية عن حقيقته. فإذا كان الإنسان بحاجة إلى الكذب في نهاية المطاف، فليكن له ذلك! فذلك الإنسان الّذي قد يكون فخورًا بنفسه، يكون مستغرقًا في غمرة البشر. ولكن ماذا عساني أقول؟ لن أنسى أبدًا في النهاية ما يرتبط بإرادة فتح العينين، أي بإرادة رؤية **ما يحدث وما يكون** من عنيف ومن عجيب وجهاً لوجه. غير أنني لن أعرف **ما يحدث** إذا كنت لا أعرف شيئًا عن اللذّة القصوى، وإذا كنت لا أعرف شيئًا من الألم الأقصى.



لنتفق على ذلك أولاً. لقد تفضل «بيار أنجليك» Pierre Angélique بقول ذلك: نحن لا نعرف شيئاً ونحن غارقون في ظلام دامس. ولكن يمكننا على الأقلّ أن نرى ما يخدعنا، أي ما يلهينا عن معرفة ارتباكنا (الوضعيات الصعبة التي نمرّ بها)، وأن نعرف بأكثر دقّة أنّ الفرح هو تمامًا مثل الألم، وتمامًا مثل الموت.

ما يلهينا عنه هذا الضحك العالي Grand rire الذي يثيره ذلك المُزاح المنفلت Plaisanterie licencieuse، هو التّماهي بين اللذّة القصوى والألم الأقصى: أي التّماهي بين الكينونة والموت، وبين المعرفة التّي تكتمل بهذا الأفق المضيء والظلمة النهائيّة. سيكون بإمكاننا دون شكّ أن نضحك من هذه الحقيقة حتّى النهاية، ولكن سيكون الضحك هذه المرّة انفجاريا Un rire entier، لا يتوقّف عند ازدراء ما يمكن أن يكون مُقْرِفًا، لأنه سيكون ذلك الضحك الّذي سيعطّلنا الاشمئزاز منه.

علينا دائماً كي نتجه نحو الحدّ الأقصى للانتشاء –حيث نتلاشى في المتعة– أن نضع حدّه المباشر: وهذا الحدّ هو الخوف. فلا يتعلّق الأمر فقط بحقيقة أنّ ألم الآخرين أو ألمي الخاصّ الذي يقربني من اللحظة التي يثيرني فيها الخوف، يوصلني إلى حالة الفرح التّي تنزاح نحو الهذيان، ولكن الحقيقة هي أنّه لا وجود لشكل من الاشمئزاز لا يمكنني إثبات قرابته مع الرّغبة. لا يتعلّق الأمر فقط بأن الخوف يتداخل في وقت ما مع **الانجذاب** ولكن إذا كان الخوف لا يستطيع كبح الرّغبة، أو تدميرها، **فإنّه يقوّيها**. فالخطر يشلّ الحركة، ولكنه إذا كان أقلّ حجمًا، فإنّه يستطيع إثارة الرّغبة. نحن لا نصل إلى الانتشاء اللّهم إلاّ في أفق الموت، أي في أفق ما يدمرّنا مهما كان بعيدًا.

يختلف الإنسان عن الحيوان لأنّ بعض الأحاسيس تجرحه وتدمرّه في العمق. وتتنوّع هذه الأحاسيس بحسب الأفراد وبحسب أساليب العيش. ولكن رؤية الدم، أو اشتمام رائحة القيء التي تثير فينا الخوف من الموت، تجعلنا نعيش أحيانًا حالة غثيان تسيطر علينا بقسوة أكبر حتّى من الألم نفسه. ونحن لا نقوى على تحمّل هذه الأحاسيس المرتبطة بالإغماء Vertige suprême. بل إن البعض يفضّل الموت على لمس ثعبان، حتى إن لم يكن ذلك الثعبان مؤذيًا. ثمة مجال لا يعني الموت فيه الاندثار فقط، بل يعني أيضاً الحركة التي لا يمكن تحملّها والتي نندثر خلالها رغم إرادتنا، والحال أنّه لا يجب أن نندثر مهما كان الثمن. إن ما يميّز لحظة الفرح القصوى ولحظة الانتشاء الصادمة Innommable والتي هي مع ذلك مذهلة



Emerveillant، إنّما هو تحديدًا هذا الـ: **مهما كان الثمن** Cet à tout prix، وهذا ال: **رغم إرادتنا** Ce malgré nous. فما لم يكن ثمّة شيء يتجاوزنا، أي يتجاوزنا رغم إرادتنا، ويجب أن لا يوجد **مهما كان الثمن**، فإنّنا لن ندرك اللّحظة **العبثية** التّي ننزع إليها بكلّ قوانا والتي نصدّها في الوقت نفسه بكلّ قوانا.

ستتعرّض اللّذة إلى الازدراء ما لم تكن هذا التّجاوز العبثي الذي لا يتعلّق فقط بالانتشاء الجنسيّ، و الّذي عرفه أيضًا الصوفيون من الديانات المختلفة والمسيحيون منهم أوّلا. فالكينونة متاحة لنا في تجاوز **لا يمكن تحملّه** للكينونة حيث لا يقلّ وزن هذا التجاوز عن وزن الموت. وطالما أن هذه الكينونة تُتاحُ لنا في الموت بنفس القدر الذي نُسحبُ فيه منّا، فانه علينا أن نبحث عنها في **الإحساس** بالموت، **أي في هذه اللحظات العصيبة التي يتهيّأ لنا فيها أنّنا نموت،** ذلك أن الكينونة لا تكون فينا إلا على وجه الإسراف، أي عندما يتقاطع الخوف الأقصى مع الفرح الأقصى.

بل إنّ الفكر La pensée (التّفكير La réflexion) نفسه لا يكتمل فينا إلاّ في الإسراف. فما الّذي تعنيه الحقيقة، خارج تمثّل الإسراف، ما لم نر سوى ما يتخطّى إمكانية رؤية ما لا يمكن تحمّل رؤيته، مثلما هو الأمر في الانتشاء Extase حيث لا يتسنّى تحمّل المتعة Jouissance؟ ما الّذي تعنيه الحقيقة إذا كنّا نفكّر في ما يتخطّى إمكانية التّفكير[1]؟

1 - أعتذر عن الإضافة هنا أنّه لا يمكن لهذا التّعريف للكينونة وللإسراف أن يتأسّس فلسفيّا، باعتبار أنّ الإسراف يتخطّى الأساس: فالإسراف هو قبل كلّ شيء ما تكون الكينونة بواسطته خارج كلّ الحدود. ومن المؤكد أنّ الكينونة توجد أيضًا داخل حدود ما: وهذه الحدود هي ما يسمح لنا بالكلام (أنا أتكلّم أيضًا، ولكنّني لا أنسى فقط وأنا أتكلّم أنّ الكلام سيفلت منّي، بل أنا أنسى أيضًا أنّه بصدد الإفلات منّي). إذا رُتّبت هذه الجمل منهجيّا فإنّها تكون ممكنة (وهي كذلك على نطاق واسع، طالما أنّ الإسراف هو الاستثناء، وهو العجيب والمعجزة... ثمّ أنّ الإسراف يعني الانجذاب - وإن لم يكن هو الانجذاب فهو الخوف من كلّ **ما يكون أكثر ممّا هو كائن** L'horreur de tout ce qui est *plus que ce qui est*)، غير أنّ استحالة هذه الجمل معطاة في المستوى الأوّل: فأنا لست مرتبطا أبدًا، ولن أخضع أبدًا، بل أحتفظ بسيادتي على نفسي Ma souveraineté، التي لن يفصلني عنها سوى موتي الذي سيثبت استحالة ما كنت فيه من اقتصار على كينونة بلا إسراف. لا أرفض المعرفة التّي لن أكتب في غيابها، ولكن هذه اليد التّي تكتب **فانية**، وهي تفلت بهذا الموت المنذورة له من الحدود المقبولة عبر الكتابة (حدود مقبولة من اليد التّي تكتب، ولكنها مرفوضة من اليد التّي تفنى.)



في خلاصة هذا التّفكير المثير للعاطفة Pathétique، و الّذي يدمّر نفسه في «صيحة» باعتباره ينهار في عجزه عن تحمّل نفسه، نعثر على الله. إنّه معنى وعظمة هذا الكتاب الصّغير الّذي **لا معنى له** Insensé: فهذا الكتاب يضع الله نفسه في الميزان، الله في امتلاء محمولاته Attributs. ولكن الإيروسيّة تقول ما لم تستطع الصوفيّة قوله (إذ هي عجزت عن ذلك في نفس اللّحظة التّي كانت ستقوله فيها): ألا هو أن الله لا شيء ما لم يكن تجاوزًا في كلّ المعاني، في معنى الكينونة المبتذلة L'être vulgaire، وفي معنى الخوف والدّنس L'impureté، وأخيرًا في معنى اللاّ-شيء Rien... فلا نستطيع أن نضيف تلك الكلمة التّي تتجاوز بوضوح إلى اللّغة؛ ذلك أنه منذ اللحظة التي نقوم فيها بذلك، تقوم تلك الكلمة وهي تتجاوز نفسها، بتدمير حدودها بشكل كبير. فالكائن لا يتراجع أمام أيّ شيء. إنه في كل مكان حيث يمكن انتظاره: إنه في حدّ ذاته **عَظَمة** Enormité. وكل من ينتابه أدنى شك في ذلك، يصمت لتوّه. أو أنه في بحثه عن المخرج، وفي إدراكه لكونه يتورّط، يبحث في نفسه عمّا يجعله شبيهًا بالله، أي باللّا-شيء، من خلال قدرته على تدمير نفسه[1].

ومن الممكن مع ذلك أن نقوم ببعض الاكتشافات الأخرى في هذا الطّريق التي لا يمكن التعبير عنها Inénarrable، حيث يدفع بنا هذا الكتاب الأكثر إثارة للصدمة Incongru.

فقد تشاء الصدف أن نكتشف السّعادة مثلًا...

إذ أن الفرح يوجد على وجه التّحديد في أفق الموت (إنه يختفي بهذا الوجه وراء نقيضه، أي وراء الحزن).

لا أميل البتّة إلى تصوّر أن ما هو جوهري في هذا العالم هو الشّهوة، فلا يتوقف وجود الإنسان على عضو المتعة. ولكن هذا العضو الـمخجل يلقّنه سرّاً[2].

---

1 - هذه إذن هي أوّل ثيولوجيا يقترحها إنسان ينير الضحك عقله ويقرّ بأنّه لا يحدُّ **ما لا يعرف ما هو الحدّ** *Ce qui ne sait pas ce qu'est la limite*. تذكّروا اليوم الذي ستقرؤون فيه عن حصى ملتهب، يا من شحبت وجوههم من قراءة نصوص الفلاسفة! فكيف يستطيع من يريد إسكاتها أن يعبّر عمّا يخامره، اللهمّ إلاّ بطريقة ليست مفهومة بالنسبة إليها.

2 - وزيادة على ذلك يمكنني التنبيه إلى كون الإسراف هو مبدأ التكاثر الجنسيّ في حدّ ذاته: ففي الحقيقة، أرادت **العناية الإلهية** أن يظلّ سرّها قابلا للقراءة عبر آثارها! فهل من شيء يمكن أن يترك للإنسان؟ إنّ نفس اليوم الّذي يدرك فيه الإنسان أنّ الأرض لم تعد له، سيقال له فيه



فطالما أنّ المتعة تابعة لذلك الأفق الفاسد المفتوح للوعي، فإنه من المحتمل أن نغشّ سعيًا إلى إدراك الفرح بالاقتراب أقلّ ما يمكن من الخوف. فالصور التّي تثير الرّغبة أو تسبّب التشنّج النهائيّ هي في العادة مريبة، ملتبسة: إذا كان الخوف والموت هو ما تستقصده، فإنّ ذلك يكون دائماً بأسلوب المراوغة. وحتّى في إطار رؤية «ساد». فإن وجهة الموت تحوّلت نحو الآخر، والآخر هو تعبير جميل عن الحياة بدرجة أولى. أي أنّ المجال الإيروسيّ مدفوع إلى الحيلة رغمًا عنه. إنّ الموضوع الّذي يثير حركة الإله إيروس Eros يطرح نفسه كموضوع مغاير لنفسه. فمن هو على حقّ في مجال الإيروسيّة هم المتزهدّون les Ascètes. هم يقولون عن الجمال أنّه الفخّ الّذي ينصبه الشّيطان: وبالفعل فإنه لا شيء سوى الجمال، يمكّن من تحمّل الحاجة إلى اللاّ-نظام، أي إلى العنف وإلى الانحطاط الذي هو علامة الحبّ. لا أستطيع هنا أن أعالج تفاصيل الهذيان الّذي تتعدّد أشكاله والتي يرينا الحبّ الخالص أشكاله الأكثر عنفًا بشكل خفي، والّذي يقود الإسراف الأعمى للحياة إلى غاية الموت. من المؤكّد أنّ الإدانة الزّهدّية Ascétique وقحة، إنّها جبانة وقاسية ولكنّها تتفّق مع الغموض الذي نبتعد بغيابه عن الحقيقة. فلا مبرّر لكي ننسب إلى الحبّ الجنسيّ تفوّقا لا تتميّز به إلا الحياة في كلّيتها، ولكن ما لم نأخذ الضوء إلى النقطة نفسها التي يسدل فيها الليل ظلامه، فكيف سنعرف أنفسنا، بما نحن كذلك، أي بما نحن نتيجة للزجّ بالكينونة في مجال الخوف؟ وإذا كانت الكينونة تتلاشى، أي إذا كانت تسقط في الفراغ المثير للغثيان Nauséeux حيث الـ«**مهما كان**» À tout prix فإنّها تكون مجبرة على الهرب...

من المؤكّد أنّ لا شيء أكثر إثارة للفزع من ذلك. فكم ستبدو لنا صور الجحيم في أروقة الكنائس تافهة. فالجحيم هو الفكرة الضعيفة التّي يعطيها لنا الله لاإراديّا عن نفسه. ولكنّنا نكتشف انتصار **الكينونة** في مستوى الإهدار اللامتناهي، تلك الكينونة التّي لا ينقصها أبدًا إلاّ الاتّفاق مع الحركة التي تطلب فناءها. فالكينونة تستضيف نفسها إلى الرقصة المرعبة التّي يكون الإغماء Syncope إيقاعها الرّاقص والتي يجب أن نأخذها مثلما هي مدركين فقط الخوف الّذي تتفّق معه. إذا شعرنا

إنّها لم تعد له بحكم العناية الإلهيّة. ولكن حتى وإن سحب الطّفل من تدنيس المقدّس فإنّ أكثر الناس بؤسًا يتمتّع عبر التدنيس وعبر البصاق على القيد، فالمرء لا يكون هو الله إلا عبر التدنيس. وبالمثل فإنه من الصحيح أيضًا أن **الخلق** معقّد ولا يمكن اختزاله إلى حركة أخرى للفكر عدا اليقين باعتباره قد تم تجاوزه، تجاوزا.



بانقباض القلب، فلا شيء يكون أشدّ قتلًا Suppliciant. ولا يمكن أبدًا أن تغيب اللحظة القاتلة Le moment suppliciant: إذ كيف سنتجاوزها إذا غابت عنّا؟ غير أنّ **الكينونة المنفتحة** دون حدود - على الموت، وعلى العذاب وعلى الفرح-، تلك الكينونة المنفتحة والفانية،والمؤلمة والسعيدة، تلوح بعدُ في نورها المحجوب: وهذا النّور هو نور إلهي. ولكن هل تكون الصيحة التي يطلقها هذا الكائن صيحة في فراغ؟ تريد أن تُسمع **هلّلويا** Alléluia ضخمة، تتلاشى في سكون لا نهاية له.



خاتمــــة

إذا كان قرّائي يهتمون بالإيروسيّة بنفس الطريقة التي يهتمون فيها بالقضايا الأخرى، انطلاقًا من زاوية نظر مختصّة، فعليهم بهذا الكتاب.

لا أقول إن الإيروسيّة هي المشكل الأهم، فمشكل العمل أكثر إلحاحًا. ولكنّه مشكل يقع في مستوى قدراتنا، والحال أن الإيروسيّة هي مشكل المشاكل. فالإنسان يمثل بالنسبة إلى نفسه مشكلًا باعتباره حيوانًا إيروسيّا. إن الإيروسيّة فينا هي جانبنا الإشكالي.

لا يكون المختص قادرًا على مجابهة الإيروسيّة أبدًا.

فمن بين كل المشاكل، تكون الإيروسيّة هي الأكثر إلغازًا، الأكثر شمولًا ولكنها الأكثر إهمالًا في الوقت نفسه.

وتكون الإيروسيّة بالنسبة إلى من لا يستطيع أن يختفي، أي بالنسبة إلى من تنفتح حياته على الوفرة، هي المشكل الشخصي بامتياز. وهي في الوقت نفسه، وبامتياز، المشكل الكوني.

اللحظة الإيروسيّة هي زيادة على ذلك اللحظة الأعتى (وذلك باستثناء تجربة المتصوّفة إن شئنا). وهي بهذا الوجه تتنزل في قمة الوعي البشري.

وإذا كانت الإيروسيّة في القمة، فان التساؤل الذي أضعه في خاتمة كتابي، موضوع في صميمها في الوقت نفسه.

ولكنه تساؤل فلسفيّ.

اعتقد أنّ التساؤل الفلسفيّ الأسمى يتقاطع مع قمّة الإيروسيّة.

وبالتالي فانّ هذه اللمحة التي أقدمها في الخاتمة هي في معنى ما غريبة عن المحتوى المحدّد لكتابي هذا: إنّها تمرّ من الإيروسيّة إلى الفلسفة. ولكنّني اعتقد فيما يخصّ ذلك تحديداً أن الإيروسيّة لا يمكنها من جهة أن تُختزل دون ضرر في السمة المنفصلة عن بقية الحياة الكامنة في وعي الأغلبية. وأعتقد من جهة أخرى



أن الفلسفة في حدّ ذاتها لا تستطيع أن تنعزل. إذ توجد نقطة ما يجب أن ندرك من خلالها مجموع معطيات الفكر، أي مجموع المعطيات التي تنزّلنا في العالم.

وبطبيعة الحال، فإنه ما لم تقم اللغة بكشف حقيقة هذا المجموع فإنه سيتوارى عن أنظارنا.

غير أنّ هذه اللغة تكشفه دون أن تستطيع ذلك إلا في صيغة أجزاء متعاقبة تتطور عبر الزمن. فلا يتسنّى أبدًا أن تتاح لنا هذه الرواية الشاملة في لحظة واحدة سامية لأن اللغة تقسّمها إلى سمات منفصلة ومترابطة في تفسير ملتئم، ولكنها تتتالى دون أن تتداخل في حركتها التحليلية.

وبهذا الوجه، فإن اللغة وهي تجمّعُ المجموع Totalité الذي يعنينا، تقوم في الوقت نفسه بتشتيته. فلا نستطيع في الوقت ذاته أن ندرك فيها ما كان يهمّنا، إذ هو يتوارى في شكل قضايا Propositions خاضعة الواحدة إلى الأخرى دون أن يتجلّى ذلك المجموع الذي تحيل إليه كل واحدة على حدة أبدًا. وهكذا يظل اهتمامنا مركّزًا على هذا المجموع الذي يواريه تعاقب الجمل. ولكنّنا لا نستطيع أن نجعل النور التامّ يحلّ محلّ الومضات المتقطعة لهذه الجمل.

لا تأبه غالبية الناس إلى هذه الصعوبة.

ولا لزوم إلى الإجابة عن التساؤل بالقول إن الكينونة تكمن في هذه الصعوبة في حدّ ذاتها. لا بل ليس من الضروري إثارته.

ولكن أن لا يجيب أحد عن هذا التساؤل، بل حتّى أن لا يقوم بطرحه، فإنّ ذلك لا يلغي هذا التساؤل.

فإذا طلب مني أحدهم أن أجيبه عمّن نكون، سأجيبه في كل الحالات بما يلي: إننا هذا الانفتاح على كلّ الممكن Cette ouverture à tout le possible، إننا هذا الانتظار الذي لا يمكن لأي إشباع مادي أن يحدّ منه والذي لا يمكن للعبة اللغة أن تخدعه. فنحن نبحث عن قمّة. ويستطيع كلّ واحد منا، إذا راق له الأمر، أن يصرف نظره عن البحث، غير أنّ الإنسانيّة في مجموعها ترنو إلى هذه القمة التي تنفرد بتحديد ماهيتها والتي هي وحدها ما يمثّل مبرر وجودها ودلالته.

إنّ هذه القمّة، هذه اللحظة السامية، تتميّز عن تلك التي تهدف إليها الفلسفة.

فالفلسفة لا تخرج من ذاتها، إنّها لا تستطيع الخروج من اللغة. فهي تستخدم اللغة بطريقة لا يمكن البتة للصمت أن يعقبها. فاللحظة الأسمى تتخطّى التساؤل



الفلسفيّ ضرورةً. وهي تتخطاه على الأقل بالقدر الذي تدعي فيه الإجابة عن سؤالها الخاص.

هذه هي الطريقة التي نحدد بواسطتها موضع الصعوبة.

فلا معنى للسؤال إلاّ من خلال صياغته بواسطة الفلسفة: إنه التساؤل الأسمى الذي يكون الجواب عليه هو اللحظة الأسمى للإيروسيّة– صمت الإيروسيّة.

إنّ لحظة الفلسفة هي امتداد للحظة العمل وللحظة المحرّم. وأَمتنعُ هنا عن الكلام أكثر حول هذه النقطة. ولكن الفلسفة وهي تتطور (ولا تعرف كيف تضع حدّا لحركتها) تتعارض مع الانتهاك. فإذا مرّت الفلسفة من قاعدة Règle العمل والمحرّم (الذين يتوافقان ويتكاملان) إلى قاعدة الانتهاك، فإنّها لن تبقى أبدا ما هي ولكن ستجعل من نفسها مهزلة.

يمثل الانتهاك بالنظر إلى العمل لعبة.

والحال أن الفلسفة تتلاشى في عالم اللعب.

فأن نجعل الانتهاك أساسًا للفلسفة، (وذلك هو مسار فكري) معناه أن نستبدل اللغة بتأمّل صامت. إنه تأمل الوجود في قمة الوجود. والحال أن اللغة لم تندثر البتة. فهل يمكن إدراك القمة ما لم يكشف الخطاب مسالكها؟ غير أن اللغة التي كانت تصف هذه المسالك، لم يعد لها البتة من معنى عند اللحظة الحاسمة، أي عندما تعوّض حركة الانتهاك ذلك العرض الخطابي Exposition discursive للانتهاك. بل ستُضاف لحظة سامية إلى تجلّياته المتتالية: في هذه اللحظة التي يخيم عليها الصمت العميق – في لحظة الموت هذه –، أي في عنفوان التجربة الذي تنفصل فيها حقيقته عن الحياة ومواضيعها، تتجلى وحدة الكينونة

سَعيتُ في مقدّمة هذا الكتاب – وعلى صعيد اللغة – إلى أن أقدّم هذه اللحظة تقديمًا واضحًا، لقد نسبتها إلى الشعور باتصال الكينونة.

ومثلما قلت، فإن نص هذه المقدّمة كان نصّ محاضرة. ولقد كان «جون ووهل» Jean Wahl من بين الحاضرين ليقدّم لي هذا الاعتراض في نهايتها: (حيث أُذكّر بأنني استقيت هذا الشعور بالاتّصال من شركاء اللعبة الإيروسيّة):

يقول «جون ووهل»: «يجب أن يكون لأحد الشركاء وعي بالاتّصال. فعندما نقول إن «باطاي» Bataille يحدثنا وإن «باطاي» يكتب، فإن ذلك يعني أنه واع بذلك، وأنه من الممكن أن ينقطع الاتّصال في اللحظة التي يكون فيها واعيًا. لا



أعرف ما سيقوله «باطاي» حول هذه النقطة، ولكن يبدو لي أنه يوجد هنا مشكل حقيقي... لم يعد الوعي بالاتّصال البتة هو الاتّصال في حدّ ذاته. وإلا فإنّ الكلام يضحى مستحيلاً».

لقد فهمني «جون ووهل» بشكل دقيق.

وقد أجبته مباشرة بأنه على حق ولكن في الحدّ الأقصى، يمكن للاتصال والوعي أن يقتربا من بعضهما البعض.



معجم المصطلحات

أباعديّة (Exogamie)
ابتذالٌ (Vulgarité)
اتّصالٌ (Continuité)
إتلاف (Consumation)
إثارة (Excitation)
إثم ميمون/ إثم محمود (Felix Culpa)
اجترار (Redundantia)
إجراء وراثي انتقائي لتحسين النوع (Mesure eugénique)
إحباط (Frustration)
احتفالات سبت السّاحرات (Sabbats)
اختزال (Réduction)
إخلاص (Dévotion)
ارتداد (Rebondissement)
أزمة انفصالية (Crise séparatrice)
استحالة مقدّسة (Transfiguration sacrée)
استقلاليّة (Autonomie)
استهلاك (Consommation)
إسراف (Excès)
إشباعٌ (Satisfaction)
اشمئزاز (Dégout)
اعتباطيّ (Arbitraire)
اعتمال (Agitation)
إغداق Dépense)
افتراس (Dévoration)
إفرازات جسمية (Excréta)
إفقار (Appauvrissement)
أفول (Déclin)
أقارب الجدّ الواحد من نفس الجنس (Collatéraux)
أقارب الدم (Consanguins)
أقارب مُبَاحُون (Parents permis)
أقارب متقاطعون (Cousins croisés)
أقارب متوازون (Cousins parallèles)
أقارب محرّمون (Parents interdits)
اقتران شبقي (Conjonction érotique)
إله (dieu)
آلهة نجسة (Divinités impures)
إلهي (divin)

امتناع (Abstention)
أنانيّة لاّ-شخصيّة (Egoïsme impersonnel)
انتشاء (Extase)
انتشاء ديني (Extase) (- Ravissement religieux religieuse)
انتشاء شبقي (Extase érotique)
انتهاك (Transgression)
انتهاك لاّمتحدد (Transgression Indéfinie)
انحلال (Dissolution)
انحلال أخلاقيّ (Perversité)
إنسان شمولي «(Homme intégral)
إنسانيّة متطرّفة (Humanité extrême)
إنسانيّة معتدلة (Humanité moyenne)
أنسنة (Humanisation)
انصهارٍ (Fusion)
انفصال (Discontinuité)
انفلات طّقوسي (Licence rituelle)
انقسام خلوي (Scissiparité)
انقسام/ تقسيمٌ/ فصْلٌ (Séparation)
إنهاك (Epuisement)
إهدار (Dilapidation)
أوج (Paroxysme)
أوساطُ الجريمة (Pègre)
بائعة هوى (Prostituée)
بجوار (En deçà)
بدانة (Gigantisme)
بذل (Dépense)
برّانيّ (Dehors)
بَغَاءٌ (Prostitution)
بغاء منحطّ (Prostitution dégradée)
بغاء هابط (Basse prostitution)
التلذّذ باجترار الخطيئة / الشهوة الخفيّة (Délectation morose)
بهيميّ (bestial)
بهيميّة (bestialité)
بوتلاتش (Potlatch)
تأليفٌ (Synthèse)
تجارب سامية (Expériences éthérées)



تجاوز (Dépassement)
تجربة (Expérience)
تجربة باطنيّة (Expérience intérieure)
تحلّل (Décomposition)
تحليق تزاوجي (Vol nuptial)
تحويل (Transfert)
تخمّر (Fermentation)
تدنيس (Profanation)
تدنيس المقدّس (Sacrilège)
تراجع (Recul)
ترصيف (Juxtaposition)
ترنّح (Chavirement)
تشابه (Similitude)
تشنّج متفجّر (Convulsion explosive)
تصدّع (Fêlure)
تصوّف (Mysticisme)
تصوير (Figuration)
تضايف (Interdépendance)
تضحية (Sacrifice)
تضحية القدّاس (Sacrifice de la messe)
تضحية بالنفس من أجل المسيح («Mort à soi même»)
تَعارُض / مُعارَضَةٌ (Opposition)
تعاطفٌ (Sympathies)
تعدّي على حرمة مقدّس (Blasphème)
تعفّن (Pourriture)
تعقيد (Complexité)
تقتير (Parcimonie)
تقيّء (écœurement)
تكاثر (multiplication)
تكرار (Répétition)
تكفير عن الخطيئة (Expiation)
تمزّق شبقي (Déchirement érotique)
تناقضٌ (Contradiction)
تواصل عضوي (Communication organique)
توالد (Reproduction)
توالدي / تكاثري (Reproductif)
نزعة توحّدية (Unicisme)
جاذبية / انجذاب (Attrait)
جبن (Lâcheté)
جزاء (Sanction)
جزع (Effroi)
جليل (Sublime)

جمال (Beauté)
جمع (Addition)
جنسانيّة (Sexologie)
جنسيّ (Sexuel)
جوّاني / باطنيّ (Dedans)
حالة الفيض (Etat pléthorique)
حالة تفويض (Etat théopatique)
حب (Amour)
حدّ (Limite)
حرب (Guerre)
حركة الانبساط (Diastole)
حركة الانقباض (Systole)
حرّية سياديّة (Liberté souveraine)
حشر الأجساد (Résurrection de la Chair)
حق (Droit)
حميمية (Intimité)
حنان (Tendresse)
حياء (Pudeur)
حياة جنسيّة (Sexualité, Vie sexuelle)
حيطة (Prudence)
حيوانيّة (Animalité)
خدش للحياء (Outrage à la pudeur)
خسارة (Perte)
خشية (crainte)
خطأ / إثمٌ (Faute)
خوصصة (Spécialisation)
خوف (Peur)
خيبة أمل (Désappointement)
دَفْقٌ / زخم (Effusion)
دَنَسٌ (immondice, Souillure, Ordure)
دنِسٌ (immonde)
دنيوي (Profane)
دين ميمون (Religion Faste)
رجس (Abomination)
رجل دين / مُتَديِّنٌ (Religieux)
رذيلة (Vice)
رعب (horreur)
رغبة (Désir)
رغبة في الشطط (Désir de chavirer)
رفْعُ المحرّم (Levée de l'interdit)
رفع طَقوسي للمحرّم (Levée rituelle de l'interdit)
رهبة (Appréhension)



روح (Esprit)
رياء / تظاهر بالتقوى (Pharisaïsme légaliste)
زخم صوفي (Effusion mystique)
زنى المحارم (Inceste)
زهد (Continence)
زواج الصّداق (Mariage par achat)
زواج روحي (Mariage spirituel)
زواج صوفي (Mariage mystique)
زيجات داخلية (Intermariages)
سحر أسود (Magie noire)
سحر تعاطفي (Magie sympathique)
سخاء (Générosité)
سقوط (Déchéance)
سلوك عُصابي (Conduite névrotique)
سمة مباركة (Aspect bénis)
سوء (Malheur)
سيادة/ حرّية (Souveraineté)
إيروسي (Erotique)
إيروسيّة (Érotisme)
إيروسية سوداء (Érotisme noir)
إيروسية ولائميّة (Érotisme orgiaque)
شدّة (Intensité)
شرّ (Mal)
شرّ دنيوي (Mal Profane)
شعوذة (Sorcellerie)
شعور بالذات (Un sentiment de soi)
شعور بالذنب (Culpabilité)
شهواني (Voluptueux)
شهوانية (Sensualité)
شهوة (Volupté)
شهوة حسية (Volupté physique)
شيطاني (Démoniaque) (Diabolique)
صادمة (Innommable)
سادي (Sadique)
سادية (Sadisme)
صَعْقٌ / برق (Transververation)
صلات خفية (Tractations)
صلة مدنسة (Contact profane)
طاقة (Energie)
طاهرٌ (Pur)
طّفح (Débordement)
طَفْحٌ (débordement)
طقسٌ (Rite)

طقوسي (Rituel)
طهارة (Pureté)
عبادة (Adoration)
عدوى (contagion)
عُري (Nudité)
عظمة (Enormité)
عفّة (Chasteté)
عقاب (Punition)
عقل (Raison)
علاقات القرابة الدمويّة (Consanguinité)
علاقات زنى المحارم (Relations incestueuses)
علامة مقدّسة (Sacrement)
عنف (Violence)
غانية المعبد (Courtisane d'un temple)
غثيان (Nausée)
غدد مجنّسة (Gonades sexuées)
غواية (Tentation)
غير قابل للانتهاك (Intangible)
غير ملتزمين بالطقوس (Non-pratiquants)
غير مهذّب (Fruste)
فاجر (Licencieux)
فاسق (Vicieux)
فانديتا، الثأر العائلي (Vendetta)
فجور (Licence)
فُحش (Obscénité)
فرد (Individu)
فرد مكتمل (Individu Intégral)
فَصْلٌ (Séparation)
فقدان التوازن (Déséquilibre)
فكر (Pensée)
فَيْضٌ (Pléthore)
قاعدة (Règle)
قانون (Loi)
قَتْلٌ (Meurtre)
قداسة (Sainteté)
قذارة (Immondice, Ordure)
قربان (Offrande)
قَرَفٌ (Ecœurement)
قريب منحدر من نفس الأب (Patrilinéaire)
قريب منحدر من نفس الأم (Matrilinéaire)
قسوة (Cruauté)
قلب (Inversion)
كبائر (Sacrilèges majeurs)



كرمل حفاة (Carmes déchaussés)
كينونة/ وجود/ كائنٌ (Etre)
لا-نظامٌ (désordre)
لا-انتظام (Irrégularité)
لا-تميّز (indistinction)
لا شيء (Rien)
لامبالاة مطلقة (Apathie)
لا-مُتحدّدٌ (Indéfini)
لُبس (Equivoque)
لحم (Chair)
لعنةٌ (Malédiction)
الله (Dieu)
لِيَاقَة (Décence)
ما- بعد (au-delà)
مأساوي (Le tragique)
مُباحٌ (Licite)
مباشر (Immédiat)
مُبهر (Fascinant)
متّصِلٌ (Continu)
متصوّفة (Soufis)
متعة (Jouissance)
متعة حسّيّة (Volupté sensuelle)
مثلية جنسية (Homosexualité)
مجرم خطير (Scélérat)
مجموع (Somme)
مجموع (Totalité)
محرّم (Interdit)
محرّم عام (Interdit général)
مُدَنَّسٌ (Profane)
مَرضيٌّ (Pathologique)
مساومة (Marchandage)
مشروع (Légitime)
مشؤوم / نحس (Néfaste)
مُفَاخذَةٌ (Cuissage)
مُفارقيٌّ (Paradoxal)
مُفارقيًا (Paradoxalement)
مُفسد (Délétère)
مُقدّسٌ (Sacré)
مقدّس أسود (Sacré noir)
مقدّسٌ دَنِسٌ (Sacré impur)
مقدس مدنّس (Sacré profane)
مقدس ملعون (Sacré maudit)
مُقرِفٌ (Immonde)

ملتزمون بالطقوس (Pratiquants)
ملعونٌ (Maudit)
ملكة الإحساس (Sensibilité)
مُنْفَصِلٌ (Discontinu)
منقسم خلويّ (Scissipare)
موْتٌ (Mort)
موت صغير (Petite mort)
موقف البراءة من الذنوب (Etat de grâce)
ميمونٌ / محمودٌ (Faste)
نجاسة (Souillure)
نجاعة (Efficacité)
نجس (Impur)
نجِسٌ (Impur)
نذْر العفّة (Continence de vœux)
نزوة (Caprice)
نسق (Système)
نسق تبادليّ توزيعي (Système d'échange distributif)
نظام (Ordre)
نفور (Répulsion)
نقصان (Défaut)
نُكْران الذّات، تنازل (Renoncement)
نموّ (Croissance)
نموّ لا-شخصيّ (Croissance impersonnelle)
نوبة صوفية (Crise mystique)
هبةٌ (Don)
هبوط (Affaissement)
هزّة الجماع، الأورغاسم (Orgasme)
هَيْبةٌ Prestige
هيجان (Frénésie)
وجود في الذات (Existence en-soi)
وجود للذات (Existence pour-soi)
وراثيّ (Génétique)
وَرَعٌ (Piété)
وصال (Conjonction)
وضاعة (Infamie)
وعي بالذات (Conscience de soi)
وفرة (Exubérance, Surabondance)
وفرة سياديّة (Exubérance souveraine)
وليمة (Orgie)



فهرست الأعلام





مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

الفهرس العام

الجزء الأول: المحرّم والانتهاك



الجزء الثاني: دراسات مختلفة حول الإيروسيّة



جورج باطاي

الأيروسيّة

تصميم الغلاف نجاح طاهر

لقد توقفت الإيروسيّة عن أن تمثّل ذلك الموضوع الذي يسبب سقوطًا أخلاقيًا واجتماعيًا لمن يهتم به. وشرع الناس منذ زمن طويل في الكلام مطوّلًا ومن دون خوف عن الإيروسيّة.

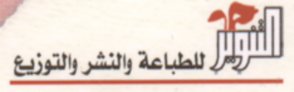
يمكننا القول في شأن الإيروسيّة إنها تتمثل في إقرار حقيقة الحياة حتى في الموت. أعتقد أن هذه الصيغة أفضل من سواها لتحديد معنى هذه الكلمة. أما إذا ما أردنا أن نجد تعريفًا دقيقًا للإيروسيّة، فسيترتب علينا الانطلاق من النشاط الجنسي الذي يؤدي إلى التكاثر والذي لا تمثل الإيروسيّة سوى حالة خاصة منه. وهذا النشاط مشترك للإنسان والحيوان، ولكن يبدو أن البشر هم من حوّل النشاط الجنسي إلى نشاط إيروسيّ.

إن غاية ما تنطوي عليه الإيروسيّة هو إدراك الكينونة في عمقها، فالمرور من الحالة العادية للكائن إلى حالة الرغبة الإيروسيّة تفترض الانحلال النسبي فينا لهذه الكينونة القائمة في منظومة الانفصال. وتعكس عبارة الانحلال هنا معنى تلك العبارة المألوفة المرتبطة بالإيروسيّة عندما نقول: "حياة منحلّة". ويلعب الشريك الذكر مبدئيًا دورًا فعالًا في حركة الانحلال. أما الطرف الأنثوي فهو سلبيّ. أي أن ما يتلاشى باعتباره كينونة هو الطرف السلبي، أي الأنثوي. ولكن ليس لانحلال الطرف السلبي بالنسبة إلى الشريك الذكر سوى هذا المعنى: إنه مقدمة لانصهار ينطوي على الاندماج بين كائنين يبلغان معًا في النهاية نفس نقطة الانحلال. فالمبدأ المقوّم للعملية الإيروسيّة بأكملها هو تدمير بنية الكينونة المنغلقة المتمثلة في الحالة العادية لمن هو شريك في العملية.





ISBN 978-9938-886-90-0
9 789938 886900


التنوير للطباعة والنشر والتوزيع
تونس - بيروت - القاهرة